جامعة مؤته
عمادة الدراسات العليا

قصص الأنبياء في التراث العربي" تحليل سيميائي سردي"

إعداد الطالب
سمير بن عبد الرحمن الضامر

إشراف
الأستاذ الدكتور: أنور عليان أبو سويلم

رسالة مقدمة إلى عمادة الدراسات العليا
استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة
في الدراسات الأدبية قسم اللغة العربية وآدابها

جامعة مؤته، 2009

الآراء الواردة في الرسالة الجامعية لا تُعبر
بالضرورة عن وجهة نظر جامعة مؤتة

بسم الله الرحمن الرحيم

MUTAH UNIVERSITY
Deanship of Graduate Studies

جامعة مؤتة
عمادة الدراسات العليا

نموذج رقم (14)

قرار إجازة رسالة جامعية

تقرر إجازة الرسالة المقدمة من الطالب سمير عبدالرحمن الضامر الموسومة بـــ:

قصص الأنبياء في التراث السردي، تحليل سيميائي سردي

استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في اللغة العربية.

القسم: اللغة العربية.

	التوقيع	التاريخ	
أ.د. أنور عليان أبوسويلم		2009/05/17	مشرفاً ورئيسا
أ.د. سمير محمود الدروبي		2009/05/17	عضواً
أ.د. محمد علي الشوابكه		2009/05/17	عضواً
د. ماجد ياسين الجعافرة		2009/05/17	عضواً

عميد الدراسات العليا
أ.د. نضال صالح الحوامدة

MUTAH-KARAK-JORDAN
Postal Code: 61710
TEL :03/2372380-99
Ext. 5328-5330
FAX:03/ 2375694
e-mail: dgs@mutah.edu.jo sedgs@mutah.edu.jo
http://www.mutah.edu.jo/gradest/derasat.htm

مؤته – الكرك – الاردن
الرمز البريدي :61710
تلفون :03/2372380-99
فرعي 5328-5330
فاكس 03/2 375694
البريد الالكتروني
الصفحة الالكترونية

الشكر والتقدير

يتوجه الباحث بالشكر والحمد لله تعالى الذي هداه لهذا الموضوع الذي تعلَّم ولا يزال يتعلم منه ومن معارفه شيئاً كثيراً .

كما يشكر الباحث الأستاذ الدكتور أنور أبو سويلم والأستاذ الدكتور سمير الدروبي على متابعتهما ، وحرصهما لأن يخرج هذا البحث بما يليق بمكانة البحث العلمي الحديث، ولقد كانا خير معينين وموجهين وصابرين على قصور الباحث وناهضين بأدواته وأساليبه النقدية والمعرفية .

ويشكر كذلك كافة الأساتذة الفضلاء في قسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة مؤته الذين لكل واحد منهم دوره في نصيحة الباحث وتقديم العون والمساعدة المعرفية والنقدية، والشكر للدكتور خالد العديلي أستاذ الأدب الانجليزي على معاونته وترجمته فيما يخص مصطلحات السرد باللغة الإنجليزية .

كما يشكر الباحث الأساتذة في جامعة البحرين وهما الأستاذ الدكتور إبراهيم غلوم، والأستاذ الدكتور منذر عياشي اللذين وجها الباحث في بداية بحثه ويسرا له الفهم الجيد لنظريات النقد السردي السيميائي .

ويشكر الباحث صديقه الأستاذ صلاح بن هندي الذي قرأ مسوَّدة البحث، وعدل عليها، وأشار إلى قضايا وتحليلات نقدية مهمه، فله وللجميع الشكر والدعاء .

سمير بن عبد الرحمن الضامر

فهرس المحتويات

الملخص

قصص الأنبياء في التراث العربي " تحليل سيميائي سردي "

سمير عبد الرحمن الضامر

جامعة مؤته، 2009م

اتسمت العهود الإسلامية الأولى بتوليد العديد من الأجناس الأدبية والثقافية، وتعد (قصص الأنبياء) من أهم تلك الأجناس التي تناولها الرواة والكتاب واعتنوا بها وأسسوا من خلالها خطابات الفكر والأدب والأيديولوجيا الدينية، ودخلت فيها العديد من الرموز والأساطير القديمة مما جعلها تنزاح من النص الديني(القرآن الكريم) إلى النص البشري بما فيه من غرائب وأعاجيب.

وتتناول هذه الدراسة موضوع (قصص الأنبياء) عليهم السلام في التراث العربي من خلال مجموعة من الكتب التي أنتجتها الثقافة العربية الإسلامية في عصورها المبكرة، وتقوم بدراستها من خلال وجهة النظر السيميائية التي تفكك الرموز وتحللها ثقافياً ودلالياً، كما أنها تبرز ملامح الأبعاد الإنثربولوجية في تلك النصوص والتي تشمل: الطقوس والرموز والأنساق.

كما أنها تحاول الإجابة عن سؤال جوهري هو: كيف تحول الحدث التاريخي إلى حدث أسطوري في مؤلفات قصص الأنبياء؟

ولقد قسم الباحث هذا البحث إلى أربعة فصول جاءت على النحو التالي: الفصل الأول: قصص الأنبياء من الشفاهية إلى الكتابية، وتناول عدة موضوعات هي: مفهوم الشفاهية وتأسيساتها النظرية - الأداء الطقسي وصناعة النسق - سلطة النص. أما الفصل الثاني فهو: قصص الأنبياء وإشكالية التجنيس، وفيه: الخطاب التاريخي- الخطاب الإنثربولوجي- الخطاب الأدبي. والفصل الثالث فهو: رمزية الأشياء في التصورات الإنسانية والمعرفية في (قصص الأنبياء) . وفيه: رمزية العالم الكوني؛ أو رؤية العالم - قصص الأنبياء من المعرفة إلى السلوك. والفصل

الرابع هو: قصص الأنبياء بوصفها خطاباً رمزياً. وفيه: الأنبياء بوصـــفهم رمـــوز أحلام في المنامات اللاواعية في كتاب (تعطير الأنام في تعبير المنام)- الأنبيـــاء بوصفهم رموز أحلام في المنامات الواعية في كتاب " فـــصوص الحكـــم " لابـــن عربي.

Abstract

Abstract

The Prophets’ Stories in the Arabic Culture:
A Semiotic Narrative Analysis

Sameer Abdel Rahman Aldhamer

Mu’tah University 2009

The early Islamic period was known for its cultural and literary genres. The stories of the prophets were the most important ones. Therefore, writers and narrators considered these stories as the basis for their speeches, literary works and religious ideology. With time, symbols and myths found their way into these stories which resulted in deviating the text from its original religious context into a human context which has strange and supernatural elements.

The study deals with the prophets stories in the Arabic culture as they appeared in a number of books written in the early Islamic ages from a semiotic approach because it helps deconstruct the symbols and cultural connotation of these stories. The study also shows the anthropological aspect of those stories which include: rituals, symbols and harmony. It also tries to answer the essential question of how such historic events were transformed into myths.

The study is divided into four chapters. Chapter I traces the Prophets stories from their oral to their written form. This chapter also deals with the concept of the oral and its fundamental theories, the application of the rituals and harmony, and the authority of the text.

Chapter II focuses on the problematic genre of the prophets stories. The historic, anthropological and the literary discourses are also discussed in this chapter. Chapter III deals with the symbolic nature of things in the vision of the human knowledge with regard to the prophets’ stories. It also sheds light on the symbolic existential world, or, the vision of the world and how the prophets stories move from knowledge into behavior. Chapter IV deals with prophets stories as symbolic discourse. In this chapter there are two topics: one deals with the prophets as symbols in the dreams of the subconscious level, as in the of Tateer Al Anam Fi Tabier Al Anam (Perfuming people in Dream Interpretations) and symbols in the dreams of the conscious level as inIbn Alarabi’s book Fousous Alhkum (Pillars of Ruling)

المقدمة:

هذا بحث عنوانه: قصص الأنبياء في التراث العربي" تحليل سيميائي سردي"، وهو ينطلق من خلال دراسة مجموعة من الكتب التي أنتجتها الثقافة العربية الإسلامية في عصورها المبكرة، وهي تلك الكتب التي تحمل هذا العنوان (قصص الأنبياء) أو تقترب منه ، وهي كتب كثيرة كان من أهمها وأشهرها:

كتاب: قصص الأنبياء، وكتاب التيجان في ملوك حمير وهما لوهب بن منبه (ت 110هـ)، وكتاب: المبتدأ في قصص الأنبياء لمحمد بن إسحاق(ت150هـ)، وكتاب: قصص الأنبياء لمحمد بن جرير الطبري(ت 310هـ) وهو مأخوذ من كتابه المشهور تاريخ الأمم والملوك، وكتاب: المبتدأ في قصص الأنبياء لأبي بكر محمد بن عبد الله الكسائي(ت 350هـ) وكتاب: قصص الأنبياء المُسمى عرائس المجالس لمحمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري(ت 427هـ)، وكتاب: تاريخ الأنبياء لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي(ت 463هـ)، وكتاب: قصص الأنبياء للحافظ إسماعيل بن عمر ابن كثير(ت 774هـ)، وغيرها من الكتب الكثيرة التي لم يخلُ قرن من القرون الإسلامية من تأليف وجمع العشرات منها.

وتعد هذه الكتب نوعاً من قصص السيرة الغيرية للأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وقد اختلفت مناهج مؤلفيها ورواتها في طريقة التبويب والترتيب، إلا أنها أخذت الترتيب التعاقبي في سلسلة مجي الأنبياء واحداً تلو الآخر، كما تُعد هذه الكتب من الكتب الأولى التي زخرت بها الأساطير القديمة، ومسائل الإنثربولوجيا، والعقائد، والتاريخ المشتت التي حاولت هذه الكتب جمعه دون النظر فيما وراءه تأويلاً وتفسيراً.

ولهذا النوع من التآليف في (قصص الأنبياء) أهداف مختلفة ومتعددة، حاول بعض مؤلفيها ذكر ذلك وشرح أسبابه ومراميه الدينية على وجه الخصوص، إلا أن تلك الأهداف لم تكن مقنعةً لدى الباحث الذي وجد فيها أبعاداً أكثر أهميةً من طريقة القصص الديني المتعارف عليه؛ وبمعنى آخر فقد وجد الباحث أن (قصص

الأنبياء) لم تكن قصصاً عاديةً بمقدار ما اشتملت علـى العديـد مـن الأنـواع - المعرفية والسردية و الإنثربولوجية – التي تشكل خطاباً مهماً ومؤثراً في التـراث العربي ولم يكن لها نصيب من الدراسات المعمقة، وكان جديراً بالباحثين دراسـته وفق أسس ومناهج حديثة تفكك وتفسر رموزها وأنساقها ومفاهيمها الشعبية المختلطة بالمفاهيم الدينية القرآنية، وطرأ للباحث العديد من الأسئلة حول خطـاب (قـصص الأنبياء) والتي منها:

هل (قصص الأنبياء) نصوص دينية مقدسة؟ أم نصوص بعضها ديني وآخر أنتجه الخيال الشعبي ؟ وما دلالة اجتماع الأمرين المقدس وغير المقـدس؟ الإلهـي والبشري؟ وهل للظروف الثقافية، والاتجاهات المذهبية أثـرٌ فـي صـناعة تلـك النصوص؟ وكيف يمكن للثقافة التي أنتجت نصوص (قصص الأنبياء) أن تزيحها من القصة ذات البعد اللغوي المنغلق على ذاته، لتنفتح على الخطاب بما فيـه مـن محمولات مضمرة تشمل الطقوس والأنساق والرموز؟ وكيف يمكن تـصنيف تلـك النصوص والخطابات في سياق الثقافة العربية التي طغت عليها الثقافة الشعرية قولاً ونقداً أكثر من الثقافة السردية ؟.

ولعلَّ هذه الأسئلة كانت من أهم المحفزات لاختيار هذا الموضوع الذي ظـل وقتاً طويلاً بمنأى عن دراسات الباحثين مقارنة بما كانت عليه الدراسـات الكثيـرة لقصص المقامات أمثال مقامات البديع الهمذاني والحريـري، وقـصص الحيـوان الرمزية مثل كليلة ودمنة، وقصص البخلاء والشطار، والقصص الفلسفية كرسـالة الغفران لأبي العلاء المعري وقصة حي بن يقظان لابن طفيل، والقصص الـشعبية كقصص ألف ليلة وليلة والملاحم الشعبية المشهورة، كما أن هناك أسـباباً أخـرى تضاف لهذه الأسئلة المعرفية ومنها:

قلة وربما ندرة الدراسات التي تناولت (قصص الأنبياء في التراث العربي) بوصفها خطاباً رمزياً ونسقياً ساهمت التصورات والمفاهيم فـي إنتاجـه وإعـادة صياغته، مقارنة مع العديد من الدراسات التي درست عموم السرد القديم دراسـات تاريخية وصفية، ويوم أن تطورت فإنها لم تخرج عن دراسـة جوانبـه الـشكلانية وتقنياته السردية.

ورغبة الباحث في دراسة النصوص السردية القديمة، ونصوص (قصص الأنبياء) على وجه الخصوص دراسةً تقوم على إجراءات منهجية وبحثية معاصرة تثير أسئلة النص القديم، وتفكك أبعادة الدلالية والمعرفية، وتقدم من خلال ذلك قراءة جديدة لهذا النوع من النصوص التراثية من أجل الكشف والتحليل وتفكيك سلطة النص.

كما تكمن أهمية الموضوع في دراسة (قصص الأنبياء) من نظرات مختلفة؛ منهجية وموضوعية، فالمنهجية: بسبب ندرة وقلة الدراسات الجامعية التي تنحو المنحى السيميائي والدلالي في دراسة النصوص القديمة، مقارنة مع كثرتها في الجانب الشكلاني والبنيوي .

والموضوعية: لأن (قصص الأنبياء) بوصفها نصوصاً ثقافية اهتمت بالبدايات الأولى للكون والإنسان وأشكال الوجود المختلفة من خلال مزجها بخطابات الأدب والتاريخ وعلم الإنسان والآثار، وبوصفها نصوصاً تستمد مصادرها من كتب المعرفة الدينية، والعلمية، والأسطورية، وهذا يجعل منها خطاباً ذا بعدين؛ مركب ومضمر، لهما دلالتهما فيما أنتجته أدبيات الأساطير العربية الإسلامية التي ترمي وترمز من خلاله إلى نوعين من الحقيقة هما: الحقيقة الدينية، والحقيقة البشرية (الأيديولوجيا).

ولتوضيحٍ أكثر لأهمية دراسة هذا الموضوع كان لابد أن يستعرض الباحث أهم الدراسات السابقة في هذا المجال، والتي كان لها دور الريادة والتحفيز في إتمام هذه الأنواع من الدراسات السردية، وهذه الدراسات مرتبةً بناءً على تاريخ صدورها:

دراسة: (كيليطو،2001). **لسان آدم .**

ينطلق كيليطو في هذه الدراسة من خلال إدراكه لنوع من التعقيد الذي يطال النصوص القديمة المتصلة بالأنبياء، والتعقيد الذي يراه فيها أنها ليست خاضعةً لنوع واحد من المظاهر السردية كالمظهر الأدبي، بل إنه يمكن عرض تلك النصوص على أنواع معرفية مختلفة كفقه اللغة والتاريخ والفلسفة وعلم الكلام، وهذه العلوم لديه هي أكثر المجالات مناسبة لدراسة كل ما يخص نصوص الأنبياء في الثقافة

العربية، واسترعت هذه النصوص كيليطو بوصفها نصوصاً هامشية لم تُؤخذ مأخذ الجد لاسيما وأن فيها كنوزاً من الأقوال والأشعار والأخبار التي تشرح أزمنة البدء.

وفي (لسان آدم) يقدم كيليطو قراءة خاصة لفكرة اللسان/اللغة التي نطق بها آدم (العربية – السريانية) محاولاً في ذلك إدراك ما ترمي إليه النصوص القديمة في مسألة أولية اللغة، وقدسيتها، ومجالات التواصل بها، وهو يقوم بعرض هذه القضايا من خلال تناوله لبعض نصوص قصص الأنبياء وأساطيرها، وعمله هذا ليس من باب التحقيق العلمي بمقدار ما هو من قبيل مساءلة الجانب الأسطوري ودوره في تغييب الحقيقة العلمية التي يمكن أن نتعرف من خلالها على أوليات اللغة، كما أن دراسة كيليطو تقوم على حفريات في تلك النصوص وربط علاقاتها، وكشف تناقضاتها، وعرضها مع ما جاءت به الكتب المقدسة (القرآن الكريم – الكتاب المقدس).

ويطور كليطو قراءته ليصل إلى كيفية تطور اللسان ليخرج من وسيلة تواصل إلى طريقة في الخطاب من خلال مسائلة القصيدة الأولى التي قالها آدم، ويكون فيها شاعراً ونبياً في الوقت ذاته! وكيف يمكن للنبي أن يكون شاعراً؟ وما مدى صحة النصوص الشعرية المنسوبة لعاد وثمود بعد ذلك؟.

إن سؤال اللغة والنبوة والشعر هو أحد أهم الركائز التي يحللها كيليطو من نصوص القرآن والأساطير والتفاسير من أجل كشف وجه التعارض الذي وقع فيه الرواة والكتاب الأوائل الذين يقولون بقول آدم للشعر، وينفونه من خلال مقولة لابن عباس تكذب ذلك! بينما القرآن كان واضحاً تمام الوضوح في نفي الشعر عن الأنبياء، الأمر الذي يقدم من خلاله تساؤلاته عن الدور الوثني في صناعة تلك النصوص وأبعادها التي لا يرى فيها كيليطو أكثر من قناع لمؤلف مجهول.

دراسة: (العبدولي،2001). **النبي إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية.**

هذه الدراسة تتخذ من النبي إبراهيم عليه السلام نموذجاً لها في رصد العديد من التصورات العقائدية والأسطورية والانثربولوجية التي تكونت حول شخصيته، وتعمل على مقارنتها، وتتبع كيفية تطور شخصية النبي إبراهيم في مجمل تلك الثقافة العربية الإسلامية المتأثرة بالعديد من الديانات والعقائد القديمة، لتكون للنبي إبراهيم

كذلك تصوراتها الخاصة في فئات الاتجاهات الإسلامية الأولى؛ السنية والشيعية والصوفية وصولاً للاتجاهات العلمية والثقافية في العصر الحديث.

ويقدم العبدولي في دراسته العديد من الأسئلة المعرفية التي كان من أهمها: كيف أخبر المسلمون عن إبراهيم؟ وكان يبحث من خلال النصوص التي تناولها عن حقيقة علمية في خضم العديد من المعارف التي صورت النبي إبراهيم وتصوَّرَتْه، وجعلته منطلقاً لتأسيس أيديولوجيا.

لعل هذا يكون ملخصاً يسيراً لفكرة كتاب العبدولي الذي أربى على ستمائة صفحة عرض من خلالها لنصوص كثيرة أفقدت عمله فكرتها الأساسية وشرقت وغربت في قضايا متعددة بعضها مهم، وكثير منها لا يعدو أن يكون زيادةً لا طائل منها موضوعياً ومنهجياً، وذلك بسبب عدم الالتزام بمنهج محدد لدراسة هذه الظاهرة، وبسبب انشغال العبدولي بمسألة المفاهيم وتوسعه فيها مما جعل عمله متأرجحاً بين التأصيل لمفاهيم معرفية مختلفة، وبين تحليل لنصوص كثيرة أنتجتها الثقافة العربية الإسلامية في شأن النبي إبراهيم عليه السلام، وبين ما قاله كتاب سابقون، وبين رغبة العبدولي ليكون عمله قراءة حداثية لتاريخ الأديان!.

ومن خلال وجهة نظر الباحث فإن العبدولي وقع في متاهة خطيرة وصعبة وهي أن التأصيل لمفاهيم معرفية في نصوص قديمة فيه جهدٌ كبير ولعله يكون مستقلاً بذاته، والتحليل له جانبه المهم أيضاً لكن لو اختصر العبدولي كثيراً من مفاهيمه المعرفية النظرية ووسع من جانب التحليل الشخصي دون الوقوع في سلطة النصوص والدراسات الكثيرة التي رجع لكثير منها أو لجلها.

إن الباحث يقدر ضخامة العمل في كتاب: النبي إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية، ولكنه لم يكن يخضع لأهم معيار من معايير الدراسات الحداثية وخاصة البنيوية التي تقيم نقدها على جزء ومقاطع جزئية لتصل لنتيجة هي أشبه ما تكون بالمقاربة دون الوصول لحقيقة ما.

دراسة: (ستيتكيفيتش، 2005). **العرب والغصن الذهبي؛ إعادة بناء الأسطورة العربية .**

في هذا الكتاب يقدم المؤلف قراءته للأسطورة العربية من خلال نموذج قصة ثمود، ساعياً في دراسته لأن تكون من باب الدراسات الأدبية المقارنة دون الركون لأي تأثيرات سياسية أو دينية، وهو يقرأها من ناحيتين : الأولى كشف التاريخ الحقيقي لثمود، والأخرى: أثر أسطورة ثمود في المخيال العربي قبل الإسلام، وأثرها لما بعد الإسلام وكيف صارت مكوناً من مكونات تلك الثقافة.

ويرى ستيتكيفيتش أن أسطورة ثمود هي أسطورة عربية جاهلية ذات خصائص ثقافية أصيلة، وقد قدم المؤلف هذه الأسطورة بمقارنتها مع القصص الإسلامية ذات البناء الأسطوري، ثم عقد مقارنة بينها وبين أساطير أخرى هي: ملحمة جلجامش والأوديسة والإنياذة، كما عمل ستيتكيفيتش على ترميم تلك الأسطورة من خلال تتبعها في نصوص العرب قبل الإسلام، وسيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وقصص الأنبياء.

دراسة:(الكواز، 2006). **من أساطير الأولين إلى قصص الأنبياء.**

وهذه الدراسة – أيضاً – تقوم على دراسة الأسطورة العربية القديمة من خلال نموذج قصة عاد، ومن خلال رؤية متروية يحاول الكواز أن يفكك مفهوم " أساطير الأولين " الذي نَعَتَه الكفار على القرآن الكريم ، كما أنه بين العديد من المحمولات الثقافية التي تشير لها " أساطير الأولين " ونظّر لهذا المفهوم من مصادر معرفية مختلفة ككتب التفاسير وما فيها من مفاهيم مختلفة عن الأسطورة والخرافة، ثم وصل إلى دور القرآن الكريم في نزع الأسطورة وتقديم بديلٍ عنها وهو قصص الأنبياء، وكان القرآن الكريم بهذا العمل محرراً العقلية العربية وبيئتها مما ترسب فيها لقرون من أساطير مقدسة لتلك الشعوب القديمة.

كما قام المؤلف بعرض لبعض العناصر السردية وتفكيك دلالتها، كما قدم قراءات علاماتية لتلك العناصر وبحق فقد كانت علامات سيميائية جديدة لكنها قليلة جداً، وذلك لسبب انهماك المؤلف بما لديه من نصوص سردية وإخبارية يقوم بمقارنتها وكشف دلالات منها، وهذا ما أفقده - كذلك – التعمق في دراسة الشخصيات والرموز لأن سلطة النص كانت مسيطرة عليه، ولم تجعله يشق طرقاً

نقدية وحفرية لتلك النصوص، وقد تنبه المؤلف لهذا القصور فحاول أن يتداركه في كتاب سيأتي وهو كتابه عن قصص الأنبياء.

دراسة: (الربيعي، 2008). **يوسف والبئر؛ أسطورة الوقوع في غرام الضيف .**

أما الربيعي فهو الباحث المعروف بقراءاتـــه العميقـــة فـــي نـــصوص الأدب والتاريخ القديم، لا من خلال هذا الكتاب، بل من خلال كتب أخـــرى ســـابقة، لهـــا دورها المهم في كشف صيغة علمية لأنثربولوجيا الأساطير العربية القديمة، وممـــا يميز الربيعي عن غيره أنه يمتلك ناصية المنهج الذي يتناول فيه نـــصوصه، وهـــو مطلع اطلاعاً كبيراً على نصوص معرفية كثيرة، لكن الأهم هو وضعه إياها علـــى (مذبح) النص وتفكيكه بدون تحفظ، وبدون أن تأخذه سلطة النص كما يقـــع فيهـــا العديد من الباحثين، كما أنه قادر على كشف الأدلة والأبعاد المختلفة لهذه النصوص، ويذكرني عمله هذا بما يقوم به الإنثربولوجي البولندي مرسيا إلياد، إلا أن الربيعـــي يكاد يتفوق عليه بما لديه من نصوص الثقافة العربية الإسلامية الهائلة، وصحيح أن أعمال مرسيا إلياد لا يمكن التقليل من شأنها، إلا أن الربيعي يخرج عنه من التنظير إلى التطبيق والنقد وتفكيك العلاقات المعرفية والثقافية للنص داخلياً، ولعموم الثقافـــة خارجياً، مما يجعل أعماله تقدم مشروعاً معرفياً يعيد قراءة التاريخ في الأســـطورة، والأسطورة في التاريخ.

وكتابه هذا "يوسف والبئر؛ أسطورة الوقوع في غرام الضيف" هـــو تطـــوير لقراءات سابقة كان الربيعي قد أنجزها في بحوث وقراءات متفرقة، وهو هنا يقـــدم فيها كشفاً معرفياً وأنثربولوجياً ولغوياً ومقارناتياً.

دراسة: (الكواز، 2008). **مملكة الباري؛ السرد في قصص الأنبياء.**

لا يزال الكواز في هذا الكتاب يبحث عن طريق جديد يكـــشف مـــن خلالهـــا (قصص الأنبياء) بوصفها ميداناً واسعاً مجهولاً ومغيباً عمداً، (وهي فـــي نظـــره نصوص سردية غنية لم تأخذ نصيبها من البحث، وظلت على هـــامش الاهتمـــام)، ويحاول الكواز أن يطور رؤيته وأدواته المعرفية في هذا الكتاب بناءً على ما بدأ به في كتابه السابق " من أساطير الأولين إلى قصص الأنبياء "، إلا أنه في هذا الكتاب لا يملك نظرة نقدية محددة ينطلق من خلالها، بل هو يؤسس فصول كتابه بناء على

نصوص قصص الأنبياء ثم يحاول تقديم تأويل لها وذلك من أجل أن يأخذ بيد القارئ لقصص الأنبياء الذي تأخذه دهشة الغريب والعجيب في نصوصها.

ورصد كتاب الكواز موضوعات مهمة هي من صميم بنية نصوص (قصص الأنبياء) ممثلة في: تجنيس القصص– الكاتب والــراوي– الشخــصيات– البنـــاء– الزمان– الفضاء، واقتصر عمله على توضيح هذه البنـــاءات دون كـــشف الأبعـــاد الدلالية لسبب مجيئها بهذه الطريقة، كما أنه لا يـــزال مـــأخوذاً بكثـــرة النـــصوص المُستشهد بها مما جعل عمله ذا رؤية عامة منوعة لموضوعات البناء ثـــم يستـــشهد عليها بنصوص (قصص الأنبياء).

ولقد وقع هذا الكتاب بمحاولته القيمة بين يدي الباحث عندما أنجز بحثه هـــذا، لكنه لم يضف كثيراً له وذلك بسبب اختلاف المنهج والطريقة .

ومن أجل ذلك فقد ارتأى الباحث أن يقسم بحثه بناءً على ما أغفلته الدراســـات السابقة ، أو اقتربت منه دون معالجته معالجةً حقيقيةً، أو ما كان متفرقاً من أشـــتات الخطاب الذي كان بحاجة للم شتاته، ثم تفكيك ما في هذا الخطاب مـــن مكونـــات لا تخص الجانب السردي وحده بل بمؤازرة من الجانـــب الانثربولـــوجي، وقـــد رأى الباحث أن المبحث الانثربولوجي ذا البعد الإنساني في خطاب (قصص الأنبيـــاء) يُعد من أهم ما بُني عليه هذا الخطاب، وهو من أشدها تعقيداً وخاصة فيمـــا يخـــص التماهي بين ثنائيتي المقدس والمدنس في (قصص الأنبياء) التي طالت كل ذلـــك الخطاب وتغلغلت في كل تفاصيله بلا استثناء، ولذلك فقد قسِّم البحثَ إلـــى أربعـــة فصول ابتدأ كلاً منها بتأسيس نظري نقدي للجانب المعرفي الذي تتحدث فيـــه، ثـــم الدخول في جانب العرض والتحليل ومناقشة النصوص المناسبة لفصول البحث.

أما بالنسبة للمنهج المتبع في دراسة هذه النصوص فقد عمد الباحـــث لتطبيـــق نظرية السيميائيات السردية Semiotique narrative على نـــصوص (قـــصص الأنبياء) وذلك لأن السيميائيات السردية كما هي عند (كريماص) المؤسس الفعلي لها تنطلق من كون الذهن البشري يصنع موضوعات ثقافيـــة ويؤكـــد حـــضورها الإنساني بشكل قابل للتمثيل في العديد من الأشكال السردية، وهـــذا المـــنهج يكـــاد يتطابق مع ما في (قصص الأنبياء) من سرديات قابلة للتمثل والحضور في أشكال

مختلفة وأهمها، الأنساق، والطقوس، والرموز، والأساطير؛ ومعنى ذلك أن تطبيقات الباحث لهذا المنهج ليست هي من نوع كشف بنية التقنيات السردية ونظرية الوظائف كما هي عند فلاديمير بروب مثلاً، بل هي من نوع كشف البنية العميقة لما وراء السرد القصصي، وذلك من خلال تجاوز البنية السطحية - التي تقابل القارئ لأول مرة في قراءة النص – إلى البنية العميقة التي تكشف عن معنى وبعدٍ إنسانيّ، ولقد كان ذلك ظاهراً في أشكال سرود (قصص الأنبياء) المذكورة، إذ إنها لم تكن حبيسة الجانب اللغوي بمقدار ما هي منفتحة على كافة أشكال الأبعاد الإنسانية بما فيها من ثنائيات مختلفة كالمقدس والمدنس، والخير والشر.

ولمزيد من التوضيح فإن كلمات من مثل: شجرة فهي دال لغوي لشيء تحقق في الذهن وهو يتكون من جذور وساق وفروع وأوراق، وهذا المدلول لا يحيل على غير نشاطه اللغوي إذا كان لهدف التواصل والفهم للفظة شجرة، ويعد المدلول اللغوي أحد البناءات السطحية لأي كلمة كانت.

وعند محاولة البحث عن بنية عميقة لدال الشجرة فلا بد من الخروج من داله اللغوي إلى مدلوله الأوسع وهو النشاط الإنساني، فنقول مثلاً: شجرة القبيلة، بما توحي إلى البعد الضارب للقبيلة زمنياً وربما عبر مئات من السنين، وبما لها من أبعاد في السلطة والسياسة والمهابة لدى الآخرين على عكس من ليس لديه شجرة قبيلة أو مقطوع من شجرة.

وبمثل هذا التوضيح فقد سار الباحث في (قصص الأنبياء) من خلال مقاربة الأبعاد الدلالية للأفعال الإنسانية الكامنة في تلك النصوص وهي كثيرة وخطيرة، وأسست لثقافات بشرية مختلفة ومتعددة، وأزاحت النص الديني المُتلقى من القرآن الكريم أو صحيح السنة النبوية إلى نصوص بشرية قصدت تفعيل الفكر والأيديولوجيا، وصار الأنبياء عليهم السلام وقصصهم في حالة تنازع بين الاتجاهات الإسلامية المختلفة منذ العصور الأولى للإسلام وإلى أن تشكلت في الخطابات السنية والشيعية والصوفية، بما لا يدع مجالاً للناظر إليها أنها تمثيلات لغوية لنشاط غير لغوي، يتمثله السياسي والحزبي والقبلي على حدٍ سواء، وبما يعزز من الحالة الوجودية وأشكال الصراع المختلفة بينها.

ولقد استفاد الباحث كثيراً من أهم تطبيقات النظرية السيميائية والإنثربولوجية بوجه عام وخاصة ما كان من مؤلفات كتاب مثل: مرسيا إلياد، وكلود ليفي شتراوس، وجيلبر دوران، ونورثورب فراي، وأمبرتو إيكو، وروبرت شولز، وبرنار توسان، ومن الكتاب العرب: سعيد بنكراد، ومنذر عياشي، وفاضل الربيعي، تركي الربيعو، وعبدالله الغذامي، وفراس السواح وغيرهم.

وقبل الختام يتمنى الباحث أن يكون عمله هذا يصب في المجالات النقدية المعرفية المعاصرة ، ويساهم في إغنائها ، ويكون له أثره في دفع دراسات تنحو هذا المنحى تؤسس له وتطوره.

الفصل الأول

قصص الأنبياء من الشفاهية إلى الكتابية

1.1 مفهوم الشفاهية وتأسيساتها النظرية :

قبل الحديث عن مفاهيم الشفاهية، وحضورها في مكونات الخطاب في (قصص الأنبياء)، يمكن لنا أن نعرف مفهومها لغوياً. يقول الرازي :

(ش ف هـ الشفة أصلها شفهة لأن تصغيرها شفيهة ، وجمعها شفاه بالهاء ، وزعم بعضهم أن الناقص من الشفة واو لأنه يقال في الجمع شفوات ولا دليل على صحته ، والمشافهة المخاطبة من فيك إلى فيه) [1].

ويقول ابن منظور : " الأصل شفهة فحذفت الهاء الأصلية وأبقيت هاء العلامة للتأنيث . ومن قال شفه بالهاء أبقى الهاء الأصلية . قال ابن بري : الشفة للإنسان وقد تستعار للفرس .

ورجل شُفاهي – بالضم - عظيم الشفة ، وفي الصحاح غليظ الشفة ، وفي الصحاح غليظ الشفتين ، وشافهه أدنى شفته من شفته فكلمه وكلمه مشافهةً ؛ جاؤوا بالمصدر على غير فعله ، وليس في كل شيء قيل مثل هذا لو قلت كلمته مفاوهة لم يجُز إنما تحكي من ذلك ما سمع هذا قول سيبويه.

الجوهري: المشافهة المخاطبة من فيك إلى فيه. ويقال ما سمعت منه ذات شفة؛ أي ما سمعت منه كلمة، وما كلَّمته ببنت شفة أي بكلمة، وفلان خفيف الشفة أي قليل السؤال للناس"[2].

---

[1] - الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، ت666هـ ،(2006)، **مختار الصحاح**، ط1، المؤسسة الحديثة للكتاب، بيروت- لبنان.

[2] - ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، ت175هـ، (1993)، **لسان العرب**، ط3، دار إحياء التراث، بيروت- لبنان.

وإذا اتفقت الأقوال على أصل الشفاهية من الشفه فإن ذلك لم يقف عند الحد اللغوي لجذر الكلمة (ش ف هـ)، بل تطور ذلك ليشمل كل محادثة قولية بين اثنين ، ومنه أخذت هذه المحادثة التي كانت في الثقافة القديمة وسيلة من أهم وأبرز وسائل التواصل وكانت تنحو منحى النظرية التي يُفهم منها كثيرٌ من أدبيات السابقين، وصورة من صور القوالب القولية التي شكلت طرائق القول والتأليف شعراً أو حكايةً لديهم .

و(الشفاهية ببساطة تعني أن تأخذ علمك من السابقين وأن تحفظه وتردده لتنقله إلى اللاحقين بأمانة، والشفاهية لا تعني بالحوار بل تفترض وجود طرفين؛ متحدث ومستمع، ولا يمكن لهما تبادل دوريهما في جلسة واحدة)[1].

وقد حظيت الشفاهية بدراسات مختلفة، ومستويات متعددة سواء ما يخص الجانب اللغوي والأدبي، أو الجانب الثقافي الانثربولوجي، وذلك من خلال دراسات عربية وأخرى أجنبية.

تأسيس نظري:

الشفاهية " Illiteracy " والكتابية " Literacy "حالتان ثقافيتان تدور في إطارهما بنية التفكير والتصور والإنتاج المعرفي للإنسان بكل أشكاله الأسطورية والتاريخية والإنثربولوجية، وهما نسقان من أنساق التواصل بين الناس وخاصة في العصور القديمة التي اكتسبت ميزتها الثقافية والمعرفية من هذا النوع التواصلي، ولعل العتبة الأولى في تحليل خطاب قصص الأنبياء هي عتبة الولوج إلى المكونات الشفاهية في تلك القصص، والسبب في تأملها مرده إلى كونها تعرفنا إلى طريقة التلقي، وتعرفنا كذلك إلى سبب التداخل الديني والمعرفي والأسطورى والقصص الإسرائيلي، الأمر الذي يستدعي منهجاً تفكيكياً نقدم من خلاله رؤية جديدة لهذه النصوص، إذ ليست كل الإسرائيليات المدخلة في نصوص قصص الأنبياء تعود

---

[1] - العذاري، ثائر، (د. ت). **الشفاهية وثقافة الاستبداد؛ تأملات نقدية**، ص7، موقع: منتدى إنانا http://www.inanasite.com

لفكرة الأيديولوجيا اليهودية التي تطعن في الإسلام كما هو السائد في القراءات التقليدية التي تنطلق من منطلق الدفاع عن الإسلام!

والوصول لهذه النتيجة فقط هو من الأخطاء العلمية القاصرة التي تنفي وجود المخيال والتصور الأسطوري عند الرواة المسلمين. فاستحضار الإسرائيليات في النصوص الدينية لدى الرواة المسلمين هو نوع من الوعي بالمعرفة- وإن كانت غير حقيقية وتنحو للغريب والعجيب في غالبها- والوعي بتشكيل الخطاب والنسق من خلال اللعبة الروائية الشفاهية، والقصد من ذلك أننا لا نريد أن نصل لهذه النتيجة مبكراً إلا بعد أن نتناول الخطاب الشفاهي الذي تشكلت فيه نصوص قصص الأنبياء.

ولما كانت الشفاهية سابقة على الكتابية في الثقافة العربية وفي غالب الثقافات البدائية، فقد يلفتنا هذا الأمر إلى سلطة متأصلة للشفاهية حتى بعد تحول الثقافة العربية إلى الكتابية مع مجيء الإسلام، وهذا ينفي مسألة المحو والإثبات الذي تقوم به الثقافات الجديدة على الثقافات القديمة، بمعنى أن تفوق وصمود الشفاهية أمام الكتابية في النصوص العربية وخاصة نصوص قصص الأنبياء كان بسبب قدرة الشفاهية على استحضار طقس الحكاية، وتلبس النسق وصناعته واكتسابه مع الزمن بعداً رمزياً وسلطوياً مما يجعل من المرحلة الكتابية خاضعة للشفاهية، ولم يبق منها إلا مجرد رسوم الخط. بل كان مجموع الكتاب المسلمين الذين تناولوا قصص الأنبياء واعين تمام الوعي بأن (كل كتابة لابد من تحصينها بقوة شفاهية)[1].

والمقصود بالقوة الشفاهية هي الحضور والتأثير من خلال: رواية (المقدس) بوصفه موضوعاً ترتكز عليه الشفاهية وتستثمره بأي شكل من أشكال الرواية، واستحضار الطقس بوصفه طريقة أدائية تغلف المرويات بالمعنى المراد من قبل الراوي دون الحقيقة التي ينشدها المتلقي أو الموجودة في النص، وقدرة الراوي وامتلاكه للعديد من(فروع المهنة وهي : الأدوات الصوتية، وفنون اللغة، وفن الخطابة، وفنون الإلقاء والرواية من جهة، وفن الإشارة والتلويح من جهة

---

[1] - محمود، إبراهيم، (2000). **صدع النص وارتحالات المعنى؛ حقيقة النص بين التواصل والتمايز**، ص17، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب.

أخرى)[1]، وفي الحالة التي يكون الراوي فيها بهذه القدرة من التحــصين المعرفــي والأدائي فإن ذلك يمكنه من فرض سلطته على المتلقي الذي يشعر بمطلق الحقيقــة والتي شعر بها من خلال أداءات الراوي ولعبته التي لا يتقنها إلا القليل.

ومن خلال تأمل في العديد من الكتابات عن قصص الأنبياء فــسوف نجــدها خاضعة للأسلوب الشفاهي، ولم يكن لها أسلوبها الخاص كحالة كتابية، بل انحصرت مهمتها في تقييد المنطوق أو الشفاهي، كما أن الأمر لم يقف عند نصوص حكايــات (قصص الأنبياء) وإنما كان شاملاً لعموم الثقافة الشعرية والنثرية (حتى بعد أن تم تدوين الرواية. ذاك لأن التدوين لم يكن نقلاً للشفاهي إلى الكتابي، ولكنــه تــسجيل خطي للرواية الشفوية . وهذا أبقى الشفاهية بكل شروط صفاتها ونتائجهــا . ومــا نقرؤه الآن هو (الشعر الجاهلي المروي) وليس المدون . فالتدوين إذن قــد ثبــت الرواية الشفوية ، وعزز القيم الشفاهية في الشعر الجاهلي وأورثنا إياها)[2].

1.1.1 كيف تشكلت الشفاهية في خطاب قصص الأنبياء؟

ارتبطت الثقافة العربية بالأدبيات الشفاهية السائدة لما قبل الإسلام، وخاصــة التمركز حول أماكن التجمعات كالأسواق وأماكن العبادة ومجالس القصاص، وكــان الذي يجمع تلك التمركزات هو ثقافة المجلس التي كانت المُؤسِّسة للبيئــة المكانيــة لنظرية التلقي والتواصل، وظلت أدبيات المجلس مستمرة حتى بعد الإســلام، بــل نشطت نشاطاً كبيراً وأصبحت مكوناً من مكونات المعرفة ســواءً الدينيــة منهــا أو الدنيوية، واتخذ الرواة والقصاص لهم مجالس وحلقاً في المساجد والدور، وتطلعنــا العديد من الكتابات المتقدمة على كثرة وثراء وحيوية تلك الثقافة المجلسية، واهتمام العامة والخاصة بذلك، و(لقد كان القصص في بداية الفتوحات الإسلامية وبعيد عهد الخليفتين أبي بكر وعثمان شفوياً يتمثل في إثارة الحماسة في جيوش المسلمين. ثــم

---

[1] - أوهان، فاروق، (2006). الأبعاد الدرامية في السير الملحمية الدينية؛ دراسة مقارنة بــين الجمعة الحزينة والتعازي الحسينية، ص153، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت.

[2] - الغذامي، عبد الله، (1994). **القصيدة والنص المــضاد**، ص10، ط1، المركــز الثقــافي العربي، بيروت.

صارت الحلقات تنعقد في المسجد حول القاص... وكان ذا صلة لا تُنكر بالجدل العقائدي فيما بين المسلمين وبينهم وبين سائر الأمم وأصحاب الملل والنحل حول القضايا المطروحة على ضمائرهم)[1].

كما كان لتلك المجالس دورها في سرد قصص الأنبياء بطرق لم تخل من التجاذب بين الملل المختلفة التي انتزعت قصص الأنبياء من سياقها القرآني إلى سياق الملل والطوائف فوجدنا روايات صوفية وشيعية وسنية، والأعم الأغلب أن تلك الروايات انتظمت فيما بعد في الخطاب الشعبي لقصص الأنبياء الذي جعل منها ملحمة دينية وعملاً أدبياً إبداعيا (تنفس فيها الخيال الجماعي الشعبي معبراً من خلال شبكات رمزية ، وأسهم في بناء عالم من الدلالات)[2].

ومن أشهر المجالس في الثقافة الإسلامية مجلس ابن عباس رضي الله عنه، حيث يسرد ابن عباس فيها الأحاديث والأخبار عن قصص الأنبياء، ويوضحها ويجيب عن الأسئلة التي ترده في ذلك: (قال الأستاذ الإمام: اختلف العلماء في السبب الذي قصد موسى لأجله الخضر، فروى الحسن بن عمارة عن الحكم بن عتيبة عن سعد بن جبير قال: جلست عند ابن عباس وعنده نفر من أهل الكتاب فقال بعضهم: يا ابن عباس إن نوفا ابن امرأة كعب يزعم عن كعب أن موسى عليه السلام الذي طلب العلم إنما هو موسى بن ميشا! قال ابن عباس: كذب نوف . حدثني أُبي بن كعب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن موسى نبي بني اسرائيل سأل ربه فقال: يارب إن كان في عبادك أحد هو أعلم مني فدلني عليه. فقال الله عزوجل : نعم في عبادي من هو أعلم منك. ثم نعت له مكان الخضر عليه السلام وأذن له في لقائه)[3].

---

[1] - عجينة، محمد، (1994). **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها**، 153/1، ط1، العربية محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، تونس.

[2] - عجينة، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها**، 100/1.

[3] - الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم ت 437 هـ، (د ت). **قصص الأنبياء المسمى: عرائس المجالس**، 192، المكتبة الثقافية، بيروت- لبنان.

والمجلس بوصفه مكاناً يلتقي فيه عدد من الجماهير حول الأعيان أو المشاهير أو شيوخ القبائل أو رواة الشعر والقصص جعل من الشفاهية طقساً أدائياً حاملاً لكل مكونات السحر البلاغي للغة، والسحر الخيالي للقصص والتي يقوم بهـا المرسـل للنص، كما أنه - أي المرسل - واقع في تلك الحالة السحرية للأداء الشفاهي، ولعل هذا يفسر عمل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما يرى تميم الداري يقص فـي رواية عن (عبد الرزاق عن معمر عن الزهري قال معمر: وسمعت غير الزهري يقول كان عمر إذا مر به وهو يقص أَمَرَّ على حلقه السيف)[1]، وذلك فـي إشـارة رمزية لتوخي الصدق في القص، ولكون عمر يشهد هذا المجلس فقد أدرك الحالـة التي يمكن أن يغتر بها الراوي من خلال الحالة السحرية لأدائه للنصوص، وإذا كان هذا الأمر بشأن الراوي ذي اللسان الواحد فما سيكون عليه لو كان يتقن أكثر مـن لسان. يقول الجاحظ :

(ومن القصاص : موسى بن سيَّار الأسواري ، وكان من أعاجيـب الـدنيا، كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية، وكـان يجلـس فـي مجلـسه المشهور به، فتقعد العرب عن يمينه، والفرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتـاب الله ويفسرها للعرب بالعربية، ثم يحول وجهه للفرس فيفسرها لهم بالفارسية، فلا يُدرى بأي لسان هو أبين. واللغتان إذا التقتا في اللسان الواحد أدخلت كل واحـدة منهمـا الضيم على صاحبتها، إلا ما ذكرنا من لسان موسى بن سيَّار الأسواري)[2].

كما أن الحضور النفسي له دوره كذلك في جعل القاص يزيد ويؤلف مما يرى من الدهشة والاستجابة في أعين المتلقين، والمرسل الشفاهي يدرك تماماً أنه يقـوم بهذا الأداء الطقسي ليشعر المتلقي بقدسية المروي، وربما كان لهذا الأداء الطقـسي محاكاة لعملية تواصل مقدسة كتواصل الأنبياء وتلقيهم عن الله تعالى أو عن جبريل عليه السلام، ولذلك عندما يتلبس المتلقي الشعور بالقداسة والمقدس في رواية قصص

---

[1] - الصنعاني، عبد الرزاق بن همام ت 211هـ، (1403هـ). **المصنف**، 219/3، ط2، تـح: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت.

[2] - الجاحظ، عمرو بن بحر ت 255هـ، (1985). **البيـان والتبيـين**، 368/1، ط5، تـح: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة.

الأنبياء فسوف تتحرك مكنوناته العاطفية ويصبح في حالة تماهٍ مع كل ما يقال سواءً كان صدقاً أو كذباً، ويصبح الوعي لديه في درجة الصفر، الأمر الذي يسوغ للراوي بعد هذه القبضة العاطفية أن يروي حقيقة كونية دينية، أو يزيد ويؤلــف ويــستدعي الخيال والإسرائيليات، وتختلط عندئذ شخصيات الأنبياء بشخصيات المتلقين:

(وقال ابن عقيل أخذ بعض الوعاظ الأعاجم يقول: يقول الله يا موســى مــن تريد؟ قال أخي هارون. يا محمد من تريد؟ قال عمي وأمي. يا نوح من تريد؟ قــال ابني. يا يعقوب من تريد؟ قال يوسف. قال: كلكم يريد مني أين من يريــدني؟ ثــم احتد وصك الكرسي صكة وقال : يا قارئ اقرأ (يريدون وجهه) فقــرأ القــارئ وضج المجلس وصعق قوم وخرقت ثياب قوم بشعبذة ذلك فاعتقد قوم أن ما ذكــره لباب الحق وعين العلم)[1].

وفي هذه الرواية نجد أن الراوي بهذا الاختلاق الذي ضــج لــه الحاضــرون وتفاعلوا معه ما كان ليصير لولا أنه – أي الراوي - موكول بصناعة الطقس سواءٌ في طريقة الرواية التي يرويها - من أجل إضفاء صورة التشويق والهيبــة ورفــع الصوت - أو في نص الحكاية المروية لتضفي عالماً من الدهشة والغريب المستمد من رموز مقدسة .

2.1.1 الفرق بين الشفاهي والكتابي .

لقد افترقت الشفاهية عن الكتابية، واتخذت كل منهما حــضورها مــن خــلال أساليب مختلفة، و(يختلف الأدب الشفاهي عموماً عن الأدب المكتوب فــي البيئــة الحضارية والوظيفة الاجتماعية وفي البنية الفنية وفي اللغة والأسلوب، وكذلك فــي عمليات النظم والأداء والتلقي والتداول)[2].

---

[1] - ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ت 597هــ، (1988). **القصاص والمذكرين**، 329، ط2، تح: محمد لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي، بيروت.

[2] - الصويان، سعد، (2007). **الشفاهي والكتابي في اللغة والأدب**، حقول؛ كتاب دوري يعنــى بثقافة الجزيرة العربية، الرياض، عدد 4، ص60، النادي الأدبي بالرياض.

ولكن الأسلوب الأخطر في الشفاهية أنه تكون حول الراوي الذي يكــون هــو مركزها وأساسها، (وفي غياب الكتابة لا يكون للكلمات في ذاتها حضور بصري، حتى عندما تكون الأشياء التي تمثلها بصرية . إنها أصوات تستطيع أن تــستعيدها مرة أخرى أو تتذكرها)[1]، فصوت الراوي هو حضور للكلمات (بوصفها حاملــة لقوة عظيمة، فلا يمكن أن يصدر الصوت دونما استخدام للقوة)[2]، والصوت والقوة يتمثلان تماماً في وجود الراوي على عكس الكتابة التي فيها غياب للمتكلم أو موته، وإذا كانت الكتابة عملاً مستقلاً من الناحية الفردية فليست الشفاهية كذلك؛ إذ تــرتبط معها العديد من النشاطات الاجتماعية والمكونات الثقافية مما يجعل الخطاب الشفاهي خطاباً قوياً ومتماسكاً ويمثل ذاكرة من ذاكرة الشعوب وأفكارها وتصوراتها، ولعلنــا ندرك سبب بقاء الخطاب الشفاهي وتواصله عبر الأزمنة بما يمثل اختراقاً لمفهــوم الزمن الحقيقي والعقلي لأنه ارتبط بذاكرة شعب ما.

لقد ذُكرت لنا كتبٌ قديمة جداً، ومخطوطات مهمة لكنها في عداد المفقود حتى الآن والسبب أنها مادة ورقية فُقدت أو أُتلفت بفعل الزمن، لكن ذلك صــعب علــى إتلاف الشفاهي إلا بإتلاف الذاكرة! وهل يمكن ذلك ؟.

والكتاب يرتبط بذاكرة، وهي ذاكرة النخبة من العلماء والفقهاء وغيرهم، لكنــه ربما يُفقد مالم يحفظ في الصدر أو في السطر، مما يولد لدينا مفارقة كبيــرة وهــي علو التصورات الشعبية على النخبوية للأسباب السابقة، وأن أي نخبــة عالمــة إذا أرادت لعلمها الاستمرار فلابد من استثمار القوة الشفاهية لأنها رهن للإثبــات أمــا الكتابية فهي رهن للمحو!. ولذلك فإن مقومات بقاء الــشفاهي واســتمراريته هــي مقومات وجودية، أما مقومات بقاء الكتابي فهي مقومات علمية معرفية.

ومن المهمات التي تتأكد للخطاب الشفاهي أن له القدرة علــى الإفــلات مــن الرقابة والسلطة الرسمية، مما ليس هو متاح للخطاب الكتابي الذي ربمــا يخــضع

---

[1] - أونج، والترج، (1994). **الشفاهية والكتابية**، 73، (د. ط)، تر: حسن البنا عز الــدين، عالم المعرفة– المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

[2] - أونج، **الشفاهية والكتابية**، 75.

للرقابة والسلطة والمصادرة. والأخطر من ذلك أن الخطاب الشفاهي لـــه حراســـه الموكولون والمحتسبون بحمايته ونقله والدفاع عنه دفاعاً قد يكون مقدساً كما تنقلـــه لنا هذه الرواية:

(عن الشعبي قال بينما عبد الملك جالس وعنده وجوه الناس من أهل الشام قال لهم من أعلم أهل العراق؟ قالوا: ما نعلم أحداً أعلم من عامر الشعبي. فأمر بالكتـــاب إلي فخرجت إليه حتى نزلت تدمر، فوافقت يوم جمعة فدخلت أصلي في المسجد فإذا إلى جانبي شيخ عظيم اللحية قد أطاف به قوم من أهل المسجد وهم يكتبـــون عنـــه، فحدثهم قال : حدثني فلان عن فلان يبلغ به النبي أن الله تعالى خلق صورين له في كل صور نفختان؛ نفخة الصعق ونفخة القيامة!. قال الشعبي: فلم أضبط نفـــسي أن خففت صلاتي، ثم انصرفت فقلت يا شيخ اتق الله ولا تحدثنَّ بالخطأ إن الله تعالى لم يخلق إلا صوراً واحداً وإنما هي نفختان نفخة الصعق ونفخة القيامة. فقال لي: يـــا فاجر إنما يحدثني فلان عن فلان وترد علي؟ ثم رفع نعله فضربني بها، وتتابع القوم عليَّ ضربا معه فو الله ما أقلعوا عني حتى حلفت لهم أن الله - تعـــالى - خلـــق ثلاثين صوراً له في كل صور نفخة، فأقلعوا عني فرحلت حتـــى دخلـــت دمـــشق ودخلت على عبد الملك، فسلمت عليه فقال لي يا شعبي بالله حدثني بأعجـــب شـــيء رأيته في سفرك فحدثته حديث التدمريين فضحك حتى ضرب برجليه)[1].

والخطاب الشفاهي نص مفتوح على الخلق والإبداع وإعادة إنتـــاج المُتخيـــل، وإتقان لعبة التداخل بين الأجناس، أما الكتابي فإنه نص مفتوح على مادته التي تكون إطاراً لنصوص متعددة لا يملك المتلقي حيالها سوى التأويل.

ومن خلال ما سبق فليس بمقدورنا أن نضع حتمية الافتـــراق بـــين الـــشفاهي والكتابي، ولكن لكل منهما دوره الذي ربما يصعد على الآخر ويكون أقوى منه، وقد تلمسنا ذلك في خطاب قصص الأنبياء وسيأتي تفصيله، ولا يمكن أن نخفي مـــسألة تبادل الأدوار بين الخطابين في عموم الثقافة، حيث (صار المكتوب وعاءً للواقـــع الشفاهي، وصارت الصورة (الحرف والنقش) تمثيلاً لجلال الصوت البشري ولقـــيم

[1] - ابن الجوزي، **القصاص والمذكرين**، 202.

الحياة، كلاهما – الشفاهي والمكتوب – صنوان، وإن سبق أحدهما الآخر. فالحقيقة التاريخية تقول: بأن المنطوق أسبق على المكتوب، وأن الإنسان الجمعي (في التاريخ) يتكلم قبل أن يكتب. ففي البدء كانت الكلمة، وأمر الله للنبي محمد (صلى الله عليه وسلم) "اقرأ"، وليس "اكتب"؛ أي الصوت، وليس الحرف المنطوق يتصل بالتعبير عن الحياة المعيشة، حيث يمثل تحققاً صوتيًا لميل الإنسان إلى معايشة الواقع وتجسيده على نحو رمزي. والمكتوب يتصل بالخوف من الموت، حيث يمثل تدويناً لحياة الإنسان التي كانت، أو التي يحلم بأن تكون قبل أن يموت أو بعد أن يموت)[1].

2.1 الأداء الطقسي وصناعة النسق.

من خلال ما سبق الحديث عنه في شأن الرواية الشفاهية بوصفها أداءً طقسياً قائماً على افتعال الرواة لكل أنواع إرسال الكلام وتأديته بصورة تكاد تكون حدثاً مسرحياً يشتمل على المؤدي/الراوي، وعلى المتفرجين وهم الجمهور، فإن هذا النوع من الطقوس لا يمثل الاحتفال بكل أحداث النص الديني فقط بل فيه احتفاء واحتفال بنصوص جديدة قامت على أساس من النص الديني، وأعادت قراءته وفق منظورات بشرية متعددة، وهذه القراءة وإن كانت تتعمد الزيادة عما في النص الديني إلا أنها تقدم من خلالها تأويلاً لأحداث قصص الأنبياء، أو تفسيراً لها، أو إلباسها لبوساً أسطورياً، وهذا النوع من القراءة التي عني بها خطاب (قصص الأنبياء) يُعد صناعة لنسق ونظام يقوم بإخراج القصة من اللغة إلى الخطاب؛ أي من كون القصة مكوناً لغوياً منغلقاً على ذاته إلى خطاب يحمل العديد من المعاني الخارجة على البنية اللغوية للقصة.

والذي يحدث من خلال هذا الأداء الطقسي والنسقي ليس مجرد الزيادة واستدعاء الخيال فحسب، بل يتطور الأمر إلى كون الزيادات والخيالات أقنعة تُبث من خلالها العديد من الأنساق والأنظمة البشرية التي هي من صميم حياة الإنسان أسطورياً واجتماعياً وسياسيا، وتُدخل بأشكال جمالية إبداعية في نسق القصص

---

[1] - عبد الحافظ، محمد حسن، (2005). **حرية الشفاهي حرية المكتوب**، الحوار المتمدن؛ صحيفة إلكترونية،عدد 1142، http://hafez165.maktoobblog.com.

الأنبيائي ، ولا بد من تحققها (بوصف الجمالية هي أخطر حيل الثقافة لتمرير أنساقها وإدامتها)[1]، وتعمل الطقوس على تأسيس لحمة بنيوية بين ثنائيتين؛ مقدس ومدنس؛ أي توظيف لهما، و استلهام البناءات الكبرى المشكلة للنص القصصي القرآني ومزجها بالمدنسات البشرية كفكرة الطبقات الاجتماعية والتفرقة العنصرية، والعنف، والرغبات الجنسية. وسبب هذه الصناعة هو لفت الانتباه إلى تلمس الإنسان لحالة وجودية من خلال ربط حالتي المقدس والمدنس بوصف الأول يمثل حالة المطلق واللازمني ، وبوصف الآخر يقوم على نقيضه إذ هو يمثل حالة النسبية، وسحب المقدس على المدنس يمثل محاولة لجذب عالم السماء أو الخلود الأبدي، إلى عالم الأرض الفاني والمتلاشي، ودلالة هذا هو انتقال من حالة الخوف إلى الاطمئنان، وبث حركية للحياة وسيرورة أحداثها، وليدلل على أن الإنسان لديه الوعي الكامل بالتمركز حول ذاته. فهو المجتبى ومن أجله خلقت الأرض، ولذلك فإنه لما يصنع النسق الأسطوري أو الاجتماعي ويوظف المقدس فإنه يعكس ما يراه في نفسه على العالم وليس العكس، وكون الإنسان يعكس ما يراه في نفسه على العالم فإن ذلك يكسبه مركزية كبرى قد استمد مرجعيته فيها من العديد من النصوص والآثار والحوادث والحيوانات المرتبطة بحالة مقدسة! وهذا الفعل هو فعل الإيديولوجيا التي (لا تواجه العالم بصورة مباشرة وأولية، بل هي تتأسس على نسق ثقافي سابق كالدين مثلاً محاولة أن تشتق لها تفسيرها الخاص في هذا العالم)[2].

ومن خلال النظر في العديد من القصص والأخبار التي في قصص الأنبياء، فإننا نجد أن الطقسية والنسقية تشكلان مركزية مهمة في بناء تلك القصص، ولربما تبادلا الأدوار فيما بينهما، فالطقسية غالباً ما تصنع الأنظمة النسقية، والأنظمة النسقية قد تكون بدون أداء طقسي– ظاهرياً– ولكنها لا تنفك عنها، وذلك من أجل

---

[1] - الغذامي، عبد الله، (2000). **النقد الثقافي؛ قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، 87، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت.

[2] - كاظم، نادر، (2004). **تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط** ، 97، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت .

أن يكونا سلطة توجيهية على الناس، وهذه السلطة تغذي الجانب النفسي والاجتماعي لمنشئ الخطاب الذي يبحث بدوره عن محاولة لتفكيك وتهميش خطاب السلطة الرسمية صاحبة النسق الأعلى بفعل القوة، ولكن منشئ الخطاب ليس لديه فعل للقوة سوى صناعة الطقس والنسق بكونهما (دلالة مضمرة فإن هذه الدلالة ليست مصنوعة من مؤلف ، ولكنها منكتبة ومنغرسة في الخطاب ، مؤلفتها الثقافة، ومستهلكوها جماهير اللغة من كتاب وقراء، يتساوى في ذلك الصغير مع الكبير والنساء مع الرجال والمهمش مع المسود)[1].

والأداء الطقسي في قصص الأنبياء على أنواع:

1. طقوس الأداء للرواية الشفاهية.
2. طقوس العبور (ميلاد الأنبياء).
3. طقوس المجتمعات البدائية (أصحاب الرس).
4. طقوس تفسيرية.
5. طقوس التأسيس.

وسوف أتحدث عن بعض هذه الطقوس بما يوضح الفكرة التي يريدها البحث:

النوع الأول: أن يؤدي الراوي القصة أداءً طقسياً وحركياً ليقدم القصة بأسلوب ممسرح من أجل التواصل (الحركي من إيماءات وإشارات وملامح وأوضاع تتصل بالجسد، بوصفها تعبيرات مصاحبة تسند التعبيرات اللفظية لتؤكدها أو تعارضها أو تعززها أو تضيف إليها، قصد جعل ما تتضمنه هذه النصوص الشفاهية أكثر حياةً ووضوحاً وجاذبية. وهذه المهارات البدنية ليست فقط حركة وتشكيلاً، وإنما أيضاً تعبير ينقل الفكر والانفعالات والعواطف والأحاسيس على المستوى الداخلي العاطفي، وعلى المستوى الذهني، عبر أداة هي جسد المؤدي حين يزدهر ويتفتح)[2] إلى ذهنية متلقٍ يعي قدسية ما يتلقى ويتعاطف معه.

---

[1] - الغذامي، **النقد الثقافي؛ قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، 79.

[2] - دياب، محمد حافظ، (2004). إبداعية الشفاهي والكتابي؛ محاورة نص شعبي، **فصول؛** مجلة النقد الأدبي، القاهرة،عدد 64، ص32، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

النوع الثاني: وهو ما يكون في داخل القصة أو الخبر كـأن تـروي الطقـس بوصفه حدثاً وليس فعلاً، وهذا ما يمكن أن نسميه طقس العبور؛ وهو الذي يرصـد التحول الأسطوري للبطل من قبل ميلاده ولحظتها وما بعدها. وقـد صـاحب هـذا الطقس ما روي من قصص الأنبياء يوسف وموسى وعيسى ومحمد عليهم الـصلاة والسلام.

النوع الثالث: أن تروي الطقوس تفـسيراً للأحـداث الإلهيـة أو الكونيـة أو الإنسانية وهي التي تحمل التصور عن قصة الخلق أو طقوس التناسل والجـنس، أو العنف وربطها بفكرة المقدس.

وهذا التقسيم لأنواع الطقوس التي جاءت في خطاب (قصص الأنبياء) هـو بنية معقدة وليست واضحة تمام الوضوح؛ بمعنى أنه قد تتـداخل تلـك التقـسيمات الطقسية لتشمل طقساً واحداً، وقد تكون كما في هذا التقسيم منفصلة عـن بعـضها، ولعل سبب ذلك يعود لأنطمة علاماتية تستخلص من تلك النصوص المنبنيـة علـى مجموعة من الظواهر المعرفية والأسطورية والتداخل النصوصي (التناص).

وهذه الطقوس (تمثل أفخاخاً للفكر، وقواعد للتقليد، وحاملات أوهام، تبهرنـا باعتمادها على قدرة الفن السحرية، فهي تأسر وتسجن الفكر لتجعله متوافقاً مع مـا تنتظره منه التجربة التقليدية المندرجة تحديداً في نقطة انبثاق تلك الطقوس)[1] وعلى غرارها كان منشأ العديد من المؤلفات في السير النبوية والمغازي التي كانت تحمل مزيجاً من الصناعة النسقية المستمدة من تـصورات شـعبية أسـطورية ويهوديـة متحاملة.

[1] - بونت، بيار، و إيزار، ميشال وآخرون، (2006). **معجـم الأثنولوجيـا والأنتربولوجيـا**، ط1، تر: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسـات والنـشر والتوزيـع " مجـد "، 631، بيروت.

1.2.1 الأداء الطقسي:

تقول الرواية :

(وعن الضحّاك عن ابن عباس قال : لما قتل قابيل هابيل وآدم بمكّة أشتاك الشجر، وتغيّرت الأطعمة ، وحمضت الفواكه، ومرّ الماء، واغبرّت الأرض، فقال آدم : قد حدث في الأرض حدث! فأتى الهند فإذا قابيل قد قتل هابيل فأنشأ يقول وهو أوّل شعر قيل:

تغيرت البلاد ومن عليها فوجه الأرض مغبرٌ قبيحُ
تغير كل ذي لون وطعمٍ وقل بشاشة الوجه الصبيحُ

وروي عن ابن عباس أنه قال: من قال إن آدم قال الشعر فقد كذب على اللّه ورسوله ورمى آدم بالمآثم وإنّ محمداً صلى الله عليه وسلم والأنبياء كلهم في النهي عن الشعر سواء قال اللّه تعالى (وما علّمناه الشعر وما ينبغي له) ولكن لما قتل قابيل هابيل رثاه آدم وهو سرياني وإنما يقول الشعر من تكلّم بالعربية فلمّا قال آدم مرثيتة في ابنه هابيل وهو أوّل شهيد كان على وجه الأرض قال آدم لشيث: يا بني إنّك وصيِّي [1] فاحفظ هذا الكلام ليتوارثه الناس، فلم يزل ينقل حتى وصل إلى يعرب بن قحطان بن هود عليه السلام وكان يتكلم بالسريانية والعربية وهو أول من ركب الخيل وتكلم بالعربية وقال الشعر، فنظر في المرثية فإذا هو سجع فقال إن هذا ليقوّم شعراً فردّ المقدم إلى المؤخر والمؤخر إلى المقدم فوزنه شعراً فما زاد فيه ولا نقص حرفاً من ذلك فقال:

تغيرت البلاد ومن عليها فوجه الأرض مغبرٌ قبيحُ
تغير كل ذي لون وطعمٍ وقل بشاشة الوجه الصبيحُ
وقابيلُ أذاق الموتَ هابيـ ـلَ فواحزناً لقد فُقِدَ المليحُ
ومالي لا أجود بسكبِ دمعٍ وهابيل تضمنه الضريحُ
وجاءت شعلةٌ لها رنينٌ لهابلها وقابلها يصيحُ

[1] - تلتقط الأيديولوجيا الشيعية هذه المفردة وتؤسس من خلالها لعقيدة خاصة ملخصها: أن لكل نبيٍّ وصيّ.

لقتـــل ابـــن النبـــي بغيـــرِ جـــرمٍ فقلبـــــي عنـــــد قتلتـــــه جـــــريحُ
وجاورنـــا لَعِـــينٌ لـــيس يفنـــى عـــــدوٌ لا يمـــــوت فنـــــستريح

وقالت حواء:

دع الـــشكوى فقـــد هلكـــا جميعـــاً بمـــوتٍ لـــيس بـــالثمن الـــربيح
وما يغنـــي البكـــاء عـــن البـــواكي إذا ما المـــرءُ غيِّـــبَ فـــي الـــضريح
فابك الـــنفس وانـــزل عـــن هواهـــا فلـــست مخلـــداً بعـــد الـــذبيح

فأجابهما إبليس لعنه الله شامتاً بهما:

تـــــنحَّ عـــــن الـــــبلاد وســـــاكنيها ففـــي الجنـــات ضـــاق بـــك الفـــسيحُ
وكنت بهـــا وزوجـــك فـــي رخـــاءٍ وقلبـــك مـــن أذى الـــدنيا مـــريحُ
فمـــا زالـــت مكايـــدي ومكـــري إلـــى أن فاتـــك الـــثمن الـــربيحُ
فلـــولا رحمـــة الجبّـــار أضـــحى بكفـــك مـــن جنـــان الخلـــد ريـــح [1]

القصة السابقة هي قصة شعرية قام الرواة بتأليفها لتكون مـؤداة أداء طقـسياً حركياً هو أشبه ما يكون بالطقس المسرحي المعاصر وليس مطابقاً له، واعتمد ذلك الطقس الشعري تقنية صوتية تتمثل بصورة محكمة من خلال تبـادل الأدوار بـين شخوص النص (آدم – ابليس – حواء – الملائكة) وهذا التبادل الصوتي من خلال الأبيات الشعرية يوحي بأن شخوص النص تقوم بأداء طقسي، ونشيد جنائزي تعلـي من شأن المأساة الحاصلة بين قابيل وهابيل والتي انتهت بجريمة القتل البشعة، وتقدم

[1] - ابن منبه، وهب ت 110 هـ، (1996). **كتاب التيجان في ملـوك حميـر**، 24-25 ، ط2، تح: عبدالعزيز المقالح، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.
وأيضاً: ابن اسحاق، محمد ، ت 150هـ، (2006). **المبتدأ في قـصص الأنبيـاء**، 68، ط1، جمعه ووثق نصوصه: محمد كريم الكوّاز، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت- لبنان.
وأيضاً: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير ت 310هـ، (د. ت). **تـاريخ الطبـري؛ تـاريخ الأمم والملوك**، 145/1 ط2، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت– لبنان.
وأيضاً: الثعلبي، **قصص الأنبياء**، 39-40.

الأصوات الشعرية صورة شبيهة للمسرح الشعري الذي تُندب من خلاله حياة الإنسان الذي تدور حوله مكائد إبليس بوصفه عدواً شامتاً ومتشفياً من آدم وزوجه، وتلاحقه مأساة الوجود المخيف الذي يتربصه بالموت والخطيئة والصراع الأزلي مع العدو الأول إبليس مما يعزز دلالة رمزية بين أقطاب الصراع الثلاثي على الأرض (آدم – حواء – إبليس) والفظيع في تلك الصورة أن هذا الصراع -كما هو في الحقيقة، وكما هو في هذا الطقس الشعري- يستشرف الصراع الكبير والأزلي بين إبليس وبني آدم فيما بعد ، وهذا هو تفسير لحالة النعي التي وردت في الأصوات الشعرية ليس بوصفها طقساً شعرياً جنائزياً مجرداً بل إنه مرتبط بحالة وجودية مؤلمة مما كان له كبير دور في تعزيز الجانب الدرامي في الحكاية وذلك (من خلال بوح الذات الحزينة على فقد الولد ، بتمثيل أبعاد جريمة الفقدان، وفي تعدد الأصوات الذي يلتم على بعد موضوعي يحيط بالفعل، وفي بعثه لمعنى الصراع الوجودي ، وهي العناصر الأساسية لفهم الدرامية فيه)[1]، وهذا الطقس الشعري الجنائزي عندما يستعيد حدثاً وجودياً بين آدم وإبليس وصراعهما فإنه (استعادة لحدث يتحول إلى أسطورة مع الزمن)[2]، وحالة رمزية مُؤسسة ومصنوعة ليس من أجل تقديم الحقيقة بل من أجل صناعة للعديد من الأنساق التي منها : تعزيز الجانب الأسطوري في القصة، وخاصة ما ينشأ من خلال موت العظيم الذي ينتج عنه (تغير الشجر والماء)، والإيحاء بأن موت العظماء له دور في التغيرات الطبيعية! ولذلك فإن الندب والنوح ليس لفقد الإنسان بل لعموم الدمار الناشئ على وجه الأرض وكأن في هذا الخراب لهما (الإنسان – الأرض) تعبيرُ رافض من قبل الأرض بوصفها أماً لهذا القتيل فحزنت على وليدها الإنسان، وما كان من صور حزنها كما في رواية (عن الضحّاك عن ابن عباس قال: لما قتل قابيل هابيل وآدم بمكّة اشتاك الشجر، وتغيّرت الأطعمة، وحمضت الفواكه، ومرّ

[1] - ابن تميم ، علي ، (2003). **السرد والظاهرة الدرامية ؛ دراسة في التجليات الدرامية للسرد العربي القديم** ، 148 ، ط1 [نقلاً عن: أبوهيف ، عبدالله ، **الحداثة في الشعر الخليجي**، 15 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت .

[2] - ابن تميم، **السرد والظاهرة الدرامية** ، 166 .

الماء، واغبرّت الأرض، فقال آدم: قد حدث في الأرض حدث! فأتى الهند فإذا قابيل قد قتل هابيل فأنشأ يقول وهو أوّل شعر قيل:

تغيـــرت الـــبلاد ومـــن عليهـــا فوجـــــه الأرض مغبـــــرٌ قبـــــيحُ
تغيـــر كـــل ذي لـــون وطعـــمٍ وقـــل بـــشاشة الوجـــه الـــصبيحُ[1]

و(القصيدة الأصلية مرتبطة بالفقد والغياب والموت. كان هنا كائن ثم ما عاد كائناً . في الأصل من الشعر توجد انتحابات على ميت؛ الغرض الشعري الأصـلي الذي تفرعت عنه الأغراض الأخرى هو الرثاء. القصيدة الأولـى تحكـي التبـدل والخراب، ما عادت حدود العالم واضحة، ويزداد النظر حيرة بقـدر مـا تغطـي الأرض سحابة من الغبار. ما كان قبل منتظماً صار الآن ركاماً من الأشياء المبهمة، عالم يسوده الاختلاط . أظهرت الأرض وجهاً قبيحاً مقلقاً ورجفت بما عليها سـبعة أيام. قد يقال إنها بذلك تعلن عن حدادها، في كثير من الأساطير يكون موت شخص عظيم مصاحباً باختلال للكون؛ تشارك الطبيعة في الرعب الشامل، في الغم واليأس الناتجين عن فقد الشخص العظيم. غير أنه في الحال الحاضرة ينبغي اعتبار سـبب آخر: لقد شربت الأرض دم هابيل، واختلال الطبيعة ناتج عن هذا الاجتراع)[2].

وليس النسق الأسطوري وحده هو الذي تؤسسه هذه الحكاية الشعرية، بل إنها تؤسس لنسق معرفي تقوم عليه أغلب قصص الأنبياء وهو المعرفة بالأوّليات؛ أوائل الأشياء، والناس، بمعنى أن عالم البدايات عالم ترتكز عليه هذه الحكاية وغيرها من الحكايات لتقدم طقس عبورٍ وانتقال لمعرفة الإنسان من البداية إلى ما بعدها، وتلـك المعارف هي: أول قاتل، أول شهيد، أول قائل للشعر، أول راكب للخيل... وكـون القصة الشعرية تقول بأن هذا الشعر هو أول شعر قيل فإنها تصنع نـسق القداسـة للجنس الشعري لأن أول من قال به نبي هو آدم! وفيها – أيضاً - ترويج لـسلعة

---

[1] - الثعلبي، **قصص الأنبياء**، 39.

[2] - كيليطو، عبدالفتاح، (2001). **لسان آدم**، 31، ط2، تر: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب.

صاحب مجلسٍ للندب والنعي، وتأسيس لعالم النوح والبكائيات على غرار ما يوجد في الثقافة الشيعية التي أسست للبكائيات على آل البيت رضي الله عنهم .

2.2.1 طقس العبور.

بالإمكان قراءة العديد من حكايات (قصص الأنبياء) على طريقة النظرية المشهورة التي قال بها فان جينيب، وهي نظرية (طقوس العبور Rites de passage)[1]، وطقوس العبور هي نوع من النظريات الإنثربولوجية التي ترصد الحالات التي يمر بها الإنسان الفرد في حياته، وهي غالباً تأخذ منحى ثلاثياً يتشكل من طقوس (الولادة – الزواج – الموت)، ولعل الهدف المهم في تناول الحكايات من خلال هذه النظرية هو معرفة التشكلات والبنى الأسطورية التي تضفيها الحكايات على الأبطال، والتي تتعمد إخراجهم من الواقعي إلى الأسطوري، ومن البشري إلى الإلهي، وتعمد كذلك إلى سرد حياتهم من خلال تحولات صعبة وخطيرة، وتكون الأبعاد الدرامية من أهم وسائل هذا التعزيز والتحول للبطل بما فيها من صراع ، ومعاناة ، وتحول ، وأطراف مساندة ، وموت، ثم انبعاث من جديد !.

لقد (ظهرت عبارة طقس العبور للمرة الأولى على لسان فان جينيب. فكل إنسان يمر - حسب نظرته - بمراحل عدة خلال حياته ، وتتواكب هذه التحولات بطقوس مختلفة طبقاً لكل مجتمع . فالولادة هي المناسبة الأولى لطقوس العبور، ويمكن للطفولة أن تنقسم إلى مراحل عدة، ولكن العبور إلى سن النضوج هو الذي يترافق مع طقوس المسارّة. ويشكل الزواج أيضاً جزءاً من هذه الطقوس كما يتم إعلان المرأة أُمًّا مستقبليةً لدى الحمل، ثم أُمًّاً بالفعل في لحظة الولادة. وهناك أيضاً الطقوس الخاصة بالأب والتي يقل عددها عن الطقوس الخاصة بالأم. وآخر طقوس العبور هي تلك الخاصة بالموت والتي تقوم بمنح الميت صفات جديدة تتيح أو لا تتيح إقامة علاقات مستقبلية مع الأحياء. كما توجد طقوس عبور خاصة بتولي منصب مهني أو ديني أو سياسي أو غيره. تمثل هذه الطقوس من الناحية الشكلية

---

[1] - بونت، وآخرون، **معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا**، 634.

بنية ثلاثية تضم - حسب فان جينيب - المرحلة الانفصالية حيث يخرج الفرد من حالته السابقة، والمرحلة الكامنة حيث يكون الفرد بين حالتين ومرحلة الاندماج حيث يكتسب الفرد وضعه الجديد)[1].

وطقوس العبور قد تكون متخيلة، وقد تكون ممثلةً ومؤداةً بطريقة أدائية مُمسرحة، وهي في (قصص الأنبياء) طقوس متخيلة سُردت على سبيل إظهار العظمة والتبجيل لشخص النبي بوصفه بطلاً ذا خوارق، وهو مقدس لما له من التعزيز بالقدرات الإلهية، وهنا لابد أن نفرق بين نوعين مما حدث للنبي - أي نبي - من خوارق، فالحكايات التي جاءت من دون أساس ديني وكتاب مقدس كالقرآن الكريم هي من نوع طقوس العبور والتحولات الأسطورية التي ألفها البشر، أما ما وقع للنبي وله أساس ديني في القرآن الكريم فربما ينطبق عليه مسمى طقس العبور ولكنه إلى المعجزة أقرب وهو حقيقة إلاهية تؤيد النبي، ولذلك لو تشابهت بعض الخوارق مع ما في القرآن الكريم فنقصد بها طقوس العبور التي قدمتها التصورات البشرية - التي هي محل اهتمام هذا البحث - وليس في التشابه أي قصدية للمساس بنصوص القرآن الكريم، وتأكيداً لهذا الأمر فإنه سوف يتبين لنا الفرق بين القصة الدينية القرآنية، وبين القصة التي صاغتها الأساطير والتصورات الطقسية المختلفة.

فقد اهتمت حكايات وقصص الأنبياء بشخصية (النبي) بوصفه بطلاً أسطورياً خارجاً عن التاريخ الذي عاشه، وأضفت عليه هالة من الأحداث الغريبة والعجيبة قبل مولده ولحظتها وبعدها، مما جعل من شخص (النبي) شخصية استعلائية فوق الزمان والمكان والإنسان والطبيعة البشرية، والمتأمل لقصص مولد الأنبياء سيشهد الهالة الكبرى التي وضعت فيها شخصية النبي وذلك من خلال توظيف قصص الملاحم الفارسية والإغريقية والسومرية (جلجامش مثلاً) ودمجها في شخصية النبي مع مواءمة مع ما جاء في النص القرآني أو في الأحاديث والروايات الضعيفة أو المكذوبة!.

---

[1] - بونت، **معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا** ، 634 .

وهذا النوع من القصص يقوم بصناعة طقسية مقدسة لذلك (النبي) نستطيع أن نطلق عليها طقس عبور، و (طقوس العبور تستخدم لفصل أشخاص أو جماعات عن وضع معين لإلحاقهم بوضع آخر)[1] من أجل أن (تصنع شخصاً جديداً عبر سيناريوهات عديدة تتطلب مشاركة الممثل والرئيسي والحضور)[2]، ولقد وردت قصص متعددة في قصص الأنبياء تستلهم هذا النسق في بناء أحداث عظيمة لأنبياء مثل: يوسف، وموسى، ومحمد عليهم الصلاة والسلام .

ولو مثلنا في هذا السياق بما كان من الطقوس التي خُلعت على شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم لوجدنا أنها تخالف ما جاء عنه في القرآن الكريم، وما قاله هو عن نفسه، ونجد أن طقوس العبور المتمثلة في ميلاد النبي محمد صلى الله عليه وسلم كانت أكثر ظهوراً في نصوص كتب السيرة النبوية مثل سيرة ابن إسحاق التي رواها ابن هشام، ونصوص الموالد النبوية مثل النصوص المنسوبة لابن عباس أو ابن الجوزي، وفيها ما فيها من خوارق وغرائبيات.

ومن خلال قراءة نصوص متعددة في هذا الجانب فإنها تكون على هذا النمط من إظهار المكانة العظيمة للنبي، وهي في (قصص الأنبياء) وفي سيرة ابن هشام لا تخرج– في الغالب– على هذه الحالات:

1. أن يكون النبي قرباناً ، أو يكون أبوه قرباناً.
2. أن تكون البشارة بمولد النبي من خلال ملك، أو رؤية منامية.
3. أن تكون مدة حمل النبي مدةً يسيرة خارجة عن الإطار الزمني الذي عليه أغلب الناس العاديين!!
4. أن تبعات الحمل بهذا النبي لا يكون فيها تعبٌ بل هي سهلة ويسيرة وفيها بشارات مختلفة.
5. أن الظواهر الكونية تآزر حدث الولادة وتباركه وتدلل عليه.
6. أن يتنبئ كاهن أو كهنة بميلاد النبي ، أو يتفرس في طفل يكون له شأن.
7. أن ترافق حالة ولادة النبي طقوس مختلفة (عيسى – محمد).

---

[1] - بونت، **معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا**، 632.

[2] - المرجع نفسه، 632.

8. أن تكون الملائكة حاضرة وحارسة له.
9. أن يضطرب الشيطان ويخاف هو وأعوانه ويكون ذلك مؤشــراً لمــيلاد عظيم.
10. أن تُقدم الهدايا والقرابين لميلاد النبي.
11. أن تكون هناك محاولات لقتل النبي.
12. أن تكون حوادث أخرى بعد الميلاد لا تقل أهمية عما قبلها (خوارق ومعجزات أخرى).
13. أن يموت النبي (موتاً حقيقياً أو موتاً رمزياً).

وسنتناول بعض هذه الحالات من خلال ورودها في بعض (قصص الأنبياء).

1.2.2.1 النبي بوصفه قرباناً.

والقربان هو ما يقدم للإله على سبيل القبــول والــصفح وتكفيــر الخطيئــة، والقرابين كثيرة في حياة الناس، وقد حدث هذا بالفعل مع النبي إبراهيم عليه السلام عندما رماه النمروذ في النار ليكون قرباناً لآلهتهم وأصنامهم التي كسَّرها وحطمها، وكون النبي إبراهيم يكون قرباناً فهذا فيه صورة من العنف الحقيقي، وفيه بديل عن القربان الحيواني الذي دائماً ما يُقدم للإله – كقربان هابيل – وتقديم البشر المتمثــل في شخص النبي بديلاً عن الحيوان لم ترضه العقائد الصحيحة لما للإنسان من قيمة مقدرة عند الله تعالى ففداه بالقربان الحيوان، وجعل الأضحية سنة من سننه (وفديناه بذبح عظيم)[1]، وقتل النمروذ للنبي إبراهيم، أو ذبح إبراهيم لابنه يمكــن أن يُــؤول تأويلاً رمزياً وهو شناعة قتل الإنسان للإنسان فكفت القدرة الإلهية هــذه الــشناعة وحولت القتل إلى نوع آخر وهو الفداء بالحيوان/الكبش.

ومن خلال هذا الحضور لقصص القرابين والفداء في التصورات والــديانات القديمة فقد تمت الاستفادة منها في صياغة أحداث لقصص الأنبياء تعــزز التــوتر الدرامي لأحداث حياتهم وتقوم من خلالها بإقناع المتلقي بقدر كبير من المعاناة والألم

[1] - الصافات 107

الذي تنقَّل من خلالهما هذا النبي العظيم، وقدمت من خلال ذلك صورة هي من [تمام الإبداع والخيال] لحال النبي إبراهيم عليه السلام لمَّا أُلقي في النار.

وافترضت (قصص الأنبياء) أن عبد الله والد النبي محمد صلى الله عليه وسلم كاد أن يكون قرباناً قدمه أبوه عبد المطلب، والقصة الطويلة المشهورة التي رواها ابن إسحاق وابن هشام في السيرة تريد أن تقدم للمتلقي بعداً خطيراً كيف يمكن تصوره لو قتل عبد الله؟ وكيف سيكون حال البشرية لو لم يولد النبي محمد صلى الله عليه وسلم بسبب قتل أبيه؟ ولذلك صاغت توترات وأحداث درامية كانت في النهاية لصالح بقاء عبد الله الذي في كل مره يقع ضرب القداح عليه حتى فدي بمئة من الإبل وكل مرة يكون عليه سوى المرة المئة التي جاءت على الإبل المئة، وبقاء عبدالله حياً بعد هذا الصراع الخطير يؤذن بمجيئ رجل عظيم من عبد الله الذي يكون سبباً في ميلاد النبي محمد صلى الله عليه وسلم:

(.. قال : وكان عبد المطلب بن هاشم - فيما يذكرون - قد نذر حين لقي من قريش عند حفر زمزم ما لقي لئن ولد له عشرة نفر ثم بلغوا معه حتى يمنعوه لينحرن أحدهم لله عز وجل عند الكعبة ، فلما توافى بنوه عشرة؛ الحارث والزبير وحجل وضرار والمقوم وأبو لهب والعباس وحمزة وأبو طالب وعبد الله وعرف أنهم سيمنعونه جمعهم، ثم أخبرهم بنذره الذي نذر، ودعاهم إلى الوفاء لله بذلك، فأطاعوا له وقالوا له: كيف تصنع؟ فقال : يأخذ كل رجل منكم قدحاً فيكتب فيه اسمه ثم تأتوني ففعلوا، ثم أتوه فدخل بهم على هبل في جوف الكعبة وكان هبل عظيم أصنام قريش بمكة وكان على بئر في جوف الكعبة وكانت تلك البئر التي يجمع فيها ما يهدى للكعبة... فقال عبد المطلب: اضرب على بني هؤلاء بقداحهم هذه وأخبره بنذره وأعطاه كل رجل منهم قدحه الذي فيه اسمه وكان عبد الله بن عبد المطلب أبو رسول الله صلى الله عليه وسلم أصغر بني أبيه، كان هو والزبير وأبو طالب لفاطمة بنت عمرو ابن عابد بن عبد الله بن عمران بن مخزوم، وكان فيما يزعمون أحب ولد عبد المطلب إليه... فخرج القدح على عبد الله فأخذ عبد المطلب بيده وأخذ الشفرة، ثم أقبل به إلى إساف ونائلة الوثنين اللذين تنحر عندهما قريش ذبائحهم ليذبحه فقامت إليه قريش من أنديتها فقالوا ماذا تريد يا عبد المطلب؟

فقال: أذبحه... قال ابن إسحاق: فقالت قريش وبنوه: والله لا تذبحه أبدا ونحن أحياء حتى نعذر فيه لئن فعلت هذا لا يزال رجل يأتي بابنه حتى يذبحه فما بقاء الناس على ذلك ..)[1].

2.2.2.1 المنامات المبشرة.

وردت حكايات كثيرة في (قصص الأنبياء) في سياق الحديث عن إرهاصات خروج النبي، وأن من هذه الإرهاصات وأولها هو رؤية منامية، وهذه الرؤية – في الغالب - يراها ملك فيحتار ويخاف لأمرها، ويبعث لمن يفسرها، ويكون تفسيرها في نهاية الأمر هو مولد غلام يكون سبباً في سقوط مُلك هذا الملك! والدلالة الرمزية لمثل هذه البنية هو تبشير بانبلاج فجر مشرق لبشرية عانت من الظلم والاستبداد قروناً طويلة، وتبشيرٌ كذلك بميلاد المُخلِّص الذي يخرج هذه البشرية من الظلمات إلى النور، وبمقدار ما في هذه المنامات من بشارة بميلاد النبي إلا أنها وبال بهلاك الملك الظالم الكافر: (وقال السدي رأى نمروذ في منامه كأن كوكباً طلع فذهب بضوء الشمس والقمر حتى لم يبق لهما ضوء ففزع من ذلك فزعاً شديداً ودعا السحرة والكهنة والقافة وهم الذين يخلطون في الأرض وسألهم عن ذلك. فقالوا: هو مولود يولد من ناحيتك هذه السنة، يكون هلاكك وهلاك أهل بيتك على يديه! قال : فأمر نمروذ بذبح كل غلام يولد في تلك الناحية تلك السنة، وأمر بعزل الرجال عن النساء، وجعل على كل عشرة رحلاً رقيباً أميناً ، فإذا حاضت المرأة خلى بينه وبينها إذا أمن المواقعة، فإذا طهرت عزل الرجل عنها، فرجع آزر أبو إبراهيم فوجد امرأته قد طهرت من الحيض فوقع عليها في طهرها فحملت بإبراهيم عليه السلام)[2].

وفي رواية أخرى:

---

[1] - يُنظر: ابن إسحاق، محمد، ت 150هـ، (1976). **المبتدأ والمبعث والمغازي**، 10-18، (د. ط)، تح: محمد حميد الله، معهد الدراسات والأبحاث والتعريب، المغرب.

[2] - الثعلبي، **قصص الأنبياء**، 63-64.

(.. فلما أراد الله أن يفرج عنهم بعث موسى عليه السلام، وكان بدء ذلك على ماذكره السدي عن رجاله: أن فرعون رأى في منامه كأن ناراً قد أقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فأحرقتها، وأحرقت القبط وتركت بني إسرائيل، فدعا فرعون الكهنة والسحرة والمعبرين والمنجمين فسألهم عن رؤياه فقالوا يولد في بني اسرائيل غلام يسلبك الملك، ويغلبك على سلطانك، ويخرجك وقومك من أرضك، ويبدل دينك، وقد أظلك زمانه الذي يولد فيه. فأمر فرعون بقتل كل غلام يولد في بني إسرائيل. فجمع القوابل من النساء من أهل مملكته، وقال لهن: لا يسقط على أيديكن غلام من بني إسرائيل إلا قتلتنه، ولا جارية إلا تركتنها، ووكل بهن وكلاء فكن يفعلن ذلك)[1].

والروايتان السابقتان فيهما من التطابق على مستوى الحدث والبنية سوى تغيير أسماء الشخصيات التي تتقابل في الفعل الواقعي السردي؛ فالنمروذ يتطابق مع فرعون، والنبي إبراهيم يتطابق مع النبي موسى، وكلا الروايتين فيها (نار – نور) وفيها كهنة معبرون، وفيها نتيجتان؛ مفرحة للمؤمنين، ومخيبة مهلكة للظالمين الكافرين. وهذا التطابق ليس ناشئاً عن تناص داخلي في (قصص الأنبياء) بل عن نتيجة سابقة وهي استحضار الملاحم والسير القديمة وربط الأحداث الكبرى فيها بأحداث (قصص الأنبياء)، ولعلنا نذكر شيءاً منها:

فهناك تطابق بين ماحدث في الرواية السابقة للنبي موسى عليه السلام مع أسطورة أوديب الذي يكون سبباً في قتل والده وسلب الملك منه هذا إذا فُسرت مع قصة النبي موسى بتفسير ميثيولوجي وهو أسطورة قتل الأب.

وهناك تطابق بين ماحدث للنبي يوسف عليه السلام مع أسطورة أوزيروس، وفيهما (دلالات رمزية مشتركة توضع في إطار التاريخي والثقافي لحسد الشقيق الراعي وصراعه مع شقيقه الفلاح، من خلال سياق ثقافة قديمة عرفتها معظم

[1] - الثعلبي، **قصص الأنبياء** ، 148 .

حضارات المنطقة: صراع الراعي والفلاح، وهو يشرح فكرة أعم من الصراع من أجل امتياز المفارقة والاختلاف)[1].

ونجد كذلك تطابقاً في قصة النبي محمد صلى الله عليه وسلم عندما هاجر إلى المدينة وترك الناقة تختار المكان الذي تبرك فيه لأنها مأمورة – كما في الحديث – مع أسطورة قدموس اليونانية القديمة، وكلاهما فيه بعد انثربولوجي اعتاد عليه البدائيون القدماء عندما يختارون مكاناً مقدساً فإنهم يجعلون الحيوان يقوم بهذه المهمة[2].

كذلك فإن النبي يونس يقابله في الأساطير يونان[3]، وقابيل وهابيل يقابلهما أنكيدو ودموزي[4]، والنبي سليمان يقابله جمشيد الفارسي[5]، وذو القرنين والخضر يقابلهما جلجامش[6] .

3.2.2.1 الظواهر الكونية.

رأى الإنسان قديماً أن الظواهر الكونية (خسوف الشمس – كسوف القمر – البرق – الرعد – الهزات الأرضية .. الخ) تقوم بدور المخبر عما جرى من أحوال العظماء؛ الأنبياء أو الملوك أو الصالحين ، سواءً بميلادهم أو موتهم، وهذه النظرة هي نظرة تقوم على اعتقاد أن الإنسان العظيم هو مركز هذا الكون الذي ما إن

---

[1] - يُنظر: الربيعي، فاضل، (2008). **يوسف والبئر؛ أسطورة الوقوع في غرام الضيف**، 65-66، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت – لبنان.

[2] - يُنظر: الربيعي، فاضل، (2003). **أبطال بلا تاريخ؛ الميثولوجيا الإغريقية والأساطير العربية**، 20، ط1، قدمس للنشر والتوزيع، دمشق– سورية .

[3] - الربيعي، **أبطال بلا تاريخ**، 210.

[4] - هووك، صموئيل هنري، (2004). **منعطف المخيلة البشرية؛ بحث في الأساطير**، 146، ط3، تر: صبحي حديدي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية- اللاذقية.

[5] - خورشيد، فاروق، (1982). **في الرواية العربية؛ عصر التجميع**، 140، ط3، دار الشروق، بيروت.

[6] - عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، 89/1.

يصيبه شيء حتى يصاب الكون باختلال وتغير[1] وربط التغيرات الكونية عند الإنسان القديم بحالات العظماء كان سببه قصور ذلك الإنسان عما تخبئه له الطبيعة، أو الغيب من أسرار ، وهو بهذا التفسير يحاول أن يخترق شيئاً من الطبيعة أو الغيب وذلك من خلال كشف السر مع إكساب الإنسان قدرة العظيم المتحكم بالكون لطرد خوفه وهلعه من التغيرات االكونية التي يراها في اليوم أو الشهر أو السنة، وظل هذا التصور البدائي حتى مع مجيئ الاسلام لولا تصحيح النبي صلى الله عليه وسلم لهذا التصور الخاطئ . تقول الرواية:

(عن ابن عباس قال : حدثني رهط من الأنصار قالوا : بينما نحن جلوس ذات ليلة مع رسول الله إذ رأى كوكباً رمي به فقال : ما تقولون في هذا الكوكب الذي يرمى به ؟ فقلنا : يولد مولود ، أو يهلك هالك ، أو يموت ملك . فقال : رسول الله : ليس كذلك..)[2].

ومع أن النبي قد أوضح وصحَّحَ المعتقد الخاطئ إلا أن (قصص الأنبياء) قد أعادت ذلك التصور وعززته من أجل صناعةٍ لطقس العبور في حياة الأنبياء عليهم السلام، ومن أجل إضفاء البعد الأسطوري كما سبق. وعند الاطلاع على قصة النبي عيسى عليه السلام في (قصص الأنبياء) فسوف نجدها ضمن هذا السياق:

(قال وهب : فلمَّا ولد عليه السلام أصبحت الأصنام كلها بكل أرض منكوسة على رؤوسها ففزعت الشياطين ولم يدروا لم ذلك، فساروا مسرعين حتى جاءوا إلى إبليس لعنه الله وغضب عليه وهو على عرش له في لجة خضراء... فأخبروه أنه حدث في الأرض حدث فأصبحت الأصنام كلها منكوسة على رؤوسها... ثم أخبرهم بمولد عيسى... ثم إنه خرج قوم في تلك الليلة يؤمونه من أجل نجم طلع كانوا من قبل يتحدثون: أن مطلع ذلك النجم من علامات مولود في كتاب دانيال، فخرجوا يريدونه ومعهم الذهب والمر واللبان، فمروا بملك من ملوك الشام فسألهم: أين

---

[1] - هذه نظرة صوفية انتشرت في غالب الديانات القديمة، وسيأتي الحديث عنها في الفصل الثالث بإذن الله .

[2] - ابن إسحاق، **المبتدأ في قصص الأنبياء** ، 54

تريدون؟ فأخبروه بذلك... فانطلقوا حتى قدموا على مريم ، ودفعوا ما كان معهم من الهدية إليها عليها السلام)[1].

كما أنه لا تخلو قصة مولد النبي محمد صلى الله عليه وسلم من مثل هذه الارتباطات الكونية التي سردتها كتب وروايات المولد النبوي التي تذكر أن الملائكة والأنبياء كانوا حاضرين مع آمنة منذ حملها به في الشهر الأول حتى آخر شهر، وكانوا يبشرونها بمولد خير البشرية وأعظمهم وخاتم الأنبياء ، حتى أن الرواية تذكر أنها قالت : (قالت آمنة : وأخمدت تلك الليلة نار فارس ولم تكن قد خمدت من قبل بألف عام، وانشق إيوان كسرى، وشرفاته تناثرت وسقطت منه أربع عشرة شرفة، وغاصت بحيرة ساوة وطبرية، وبطل السحر والكهانة، وحرست السماء ومنعت الشياطين من استراق السمع، وأصبحت أصنام الدنيا كلها منكوسة، وأصبح عرش إبليس عدو الله منكوساً إكراماً لمحمد صلى الله عليه وسلم)[2].

وكل هذه الروايات كانت خارجة عن الإطار الحقيقي الذي كان عليه الأنبياء ومنهم النبي محمد صلى الله عليه وسلم (الذي لا يوجد نص ما يؤكد عنصراً لاهوتياً في شخصية محمد.. وليس هناك آية قرآنية معينة ولا آية تضفي على هذه الشخصية طابعاً إلاهياً، وليس هناك حديث يشير إلى ذلك، إنما العكس هو الصحيح، فكل الآيات القرآنية تشير إليه، وتؤكد البعد الإنساني فيه وحضوره الآدمي في التاريخ)[3].

---

[1] - ابن إسحاق، **المبتدأ في قصص الأنبياء**، 355 . وأيضاً: الثعلبي، **قصص الأنبياء**، 345-346.

[2] - صناديقي، خالد، (1996). **قصص القرآن والقصص في الديانات الأخرى؛ دراسة مقارنة**، 48، ط1، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق.

[3] - محمود، إبراهيم، (1999). **الفتنة المقدسة؛ عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية**، 31، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت– لبنان.

3.2.1 الطقس التفسيري.

من الطقوس التفسيرية في (قصص الأنبياء) ما ورد بشأن تفسير بداية التناسل البشري على الأرض. واهتمام الروايات والقصص بهذا الطقس الجنسي يعود لمجموعة من الأسئلة التي كانت في ذهن القدماء عن نشأتهم وطريقة تكاثرهم، وهي أسئلة وجودية تتأمل وتفسر العلاقة بين الجنس الذكوري والجنس الأنثوي، وربما كانت التفسيرات مختلفة فمنها ما كان يحمل التفسير الديني الناشئ من وحي الله لآدم بتزويج غلام بطن من بنت البطن الآخر، ومنها ما يحمل التفسير الأسطوري الذي يرفض زواج الإخوة ويقوم بالتخيل بوجود كائنات علوية كالجنية أو الحورية ليزوجهما لابني آدم.

وفي مجمل تلك التفسيرات والتصورات تكمن العديد من الأنساق والأنظمة الظاهرة والمضمرة سنقوم بتحليلها من خلال هذه النصوص التي احتلت الأنثى فيها دوراً مركزياً بوصفها رمزاً لولادة الحياة وخصوبتها وتكاثرها، وبوصفها سبباً للغواية وللصراع بين الإخوة. وهاتان الثيمتان (الخصب – الغواية) الموجودتان في جنس المرأة هما المشكلان لأبعاد الصراع الوجودي في الحياة كما يراه خطاب (قصص الأنبياء)، وتقدمان (إشكالية جديدة تتمثل في كيفية تنظيم الدوافع الجنسية ضمن مبدأ الواقع والتي تشكل بالنسبة للمشروع الإسلامي هاجساً، خاصةً وأنه مشغول بالسؤال التاريخي عن كيف البدايات، وعن كيف يستقي نموذجه من سلوك مثالي قام به أسلاف مثاليون أو أبطال حضارة ، خاصة وأن حنيناً أزلياً يغذي تفكيره في العودة إلى أسطورة العود الأبدي)[1].

تقول الرواية : (قال محمد بن إسحق عن بعض أهل العلم بالكتاب الأول: أن آدم كان يغشى حواء في الجنة قبل أن يصيب الخطيئة فحملت فيها بقابيل وتوأمته أقليما ، فلم تجد عليهما وحما ولا وصبا ولا طلقا حتى ولدتهما ولم تر معهما دما،

---

[1] - الربيعو، تركي علي، (1995). **العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية**، 113، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت.

فلما هبط إلى الأرض تغشاها فحملت بهابيل وتوأمته فوجدت عليهما الوحم والوصب والطلق والدم، وكان آدم إذا شب أولاده يزوج غلام هذا البطن جارية بطن أخرى، فكان الرجل منهم يتزوج أية أخواته شاء إلا توأمته التي ولدت معه لأنه لم يكن يومئذ نساء خلا أخواتهم، فلما ولد قابيل وتوأمته أقليما، ثم هابيل وتوأمته لبودا - وكان بينهما سنتان في قول الكلبي - وأدركوا، أَمرَ اللهُ تعالى آدمَ عليه السلام أن ينكح قابيل لبودا أخت هابيل، وينكح هابيل أقليما أخت قابيل، وكانت أخت قابيل أحسن من أخت هابيل، فذكر ذلك آدم لولده فرضي هابيل وسخط قابيل وقال: هي أختي أنا أحق بها، ونحن من ولادة الجنة وهما من ولادة الأرض . فقال له أبوه : إنها لا تحل لك . فأبى أن يقبل ذلك . وقال: إن الله لم يأمره بهذا وإنما هو من رأيه. فقال لهما آدم عليه السلام: فقربا قربانا فأيكما يقبل قربانه فهو أحق بها وكانت القرابين إذا كانت مقبولة نزلت نار من السماء بيضاء فأكلتها، وإذا لم تكن مقبولة لم تنزل النار وأكلته الطير والسباع فخرجا ليقربا قربانا وكان قابيل صاحب زرع فقرب صبرة من طعام من أردأ زرعه وأضمر في نفسه: ما أبالي يقبل مني أو لا يتزوج أختي أبدا، وكان هابيل صاحب غنم فعمد إلى أحسن كبش في غنمه فقرب به، وأضمر في نفسه رضا الله عز وجل، فوضعا قربانهما على الجبل ثم دعا آدم عليه ..)[1].

إن العلامة السيميائية لهذا النص تدل على وقوع المقدس في حالة الخرق والتبدد؛ لتكون هناك سيرورة سردية متنامية وغير منتهية، ولتوليد عناصر نسقية اجتماعية ، فالجنس المقدس الذي كان بين آدم وحواء في الجنة أصبح جنساً مدنساً وذلك بسبب عناد قابيل لكي ينكح أخته ويكون بذلك مُؤسِّساً لنكاح المحارم، والصراع الأزلي بين الخير والشر المتمثل في شخصيتي آدم والشيطان بوصفهما

[1] - ينظر في المراجع التالية: ابن منبه، **كتاب التيجان في ملوك حمير**، 22.

وأيضاً: ابن إسحاق، **المبتدأ في قصص الأنبياء**، 66.

وأيضاً: الطبري، **تاريخ الطبري**، 137/1، والصفحات التي تليها.

وأيضاً: الثعلبي، **قصص الأنبياء**، 38.

عنصرين مختلفين، وأصبح الصراع بين الخير والشر في العنصر الواحد (قابيل وهابيل) اللذين يفترض أنهما من سلالة الخير وبهذا فإن ما كان يمثل الخيرية المطلقة (جنس آدم في الجنة) أصبح منشطراً ومتشظياً ليؤسس عوالم النسبية في بني البشر فيما بعد، وجمال أقليما أخت قابيل المطلق الآخذ روعته من كونه من حَمْل الجنة أصبح جمالاً نسبياً أو شكلاً عادياً متمثلاً في لبودا أخت هابيل لكونها من حَمْل الدنيا! ومن هنا كان منشأ المفاضلة والتفريق من قبل قابيل أحد صُنَّاع الأنساق الأُول الذي أسس للطبقية البشرية بناءً على أصل المنشأ، وشكل الخِلقة، والاعتداد والغرور بالذات! الأمر الذي يجعل من هذه الرواية حالة رمزية تأسست من خلال الصراع وصناعة النسق وخرق المقدس من أجل أن تتشكل في وجدان المتلقي لهذه الحكاية المروية شفاهةً، وتعينه على توازن في حياته التي تقوم بشكل كبير على المعطيات والأنساق البشرية، وليظل في ذهنية المتلقي أن من كانوا من ذرية آدم الأولى قد وقع منهم هذا الصراع – لقربهم من عالم الحقيقة أو المطلق - فمن باب أولى أن يكون فينا ونحن الذين جئنا بعدهم بملايين السنيين، وهذا التبرير ماهو إلا خروج ذات المتلقي من خوف وقلق وجودي يسيطر عليه إلى حالة توازن كما قلنا وإن كان يعلم تمام العلم بأسطورية الحكاية وتزيُّد الرواة في التعليل والتفسير للحالة البشرية الأولى. ومسألة الصراع الطبقي واضحة من خلال نص الرواية (ولادة الجنة – ولادة الأرض) وليس كما ذهب إليه تركي الربيعو الذي يرى أنه : (لم يكن المفسر والمؤول المسلم مسكوناً بهاجس الصراع الطبقي ليحمِّل النص القرآني مدلولات لا يعاني منها ولا يعيش إشكالاتها)[1]، بل إنه من خلال التأويل، وربطه ببعض العلاقات التاريخية في الثقافة العربية فلنا أن نقرأ النص قراءةً فيها تأسيس لأبعاد وأنساق في مسألة الصراع الطبقي.

ثم ألا يجعلنا هذا النص نفترض أن صانعه من غير العرب؟ بل ربما هو من الموالي الذين أسلموا بعد كفر، أو ولدوا في الإسلام – وهم أبناء موالي – وعلى هذا الافتراض يمكن أن نقوم بتفكيك وتقريب بعض العلاقات اللفظية مع الأنساق

---

[1] - الربيعو، **العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية**، 113- 114.

المتجذرة في الثقافة العربية قديماً وحديثاً، والتي منها مسألة الزواج بناءً على المسألة الطبقية والعرقية، فقابيل رفض تزويج أخته لما سبق ذكره من أنهما أبنـــاء الجنـــة، والعرب ترفض أن تزوج من هو أقل منها في المستوى الطبقي والعرقي، ويكـــون قابيل في ذلك معادلاً لنسق عربي قديم يمنع الموالي من الزواج بالعربيات، ويظهـــر على الوجهة المقابلة هابيل الذي يكون معادلاً للعرق العجمي الذي منع من الـــزواج وقتل، وكأن قابيل وهابيل في صراعهما الطبقي (ولادة الجنة – ولادة الأرض) ما هي إلا معادل آخر للعروبة والعُجْمة، وإذا كان قابيل/العرب، وهابيل/العجـــم، فقـــد صار العرب مثل قابيل لما بدأوا بالغزو والحـــرب وفاضـــلوا الأعـــاجم بالحـــسب والنسب، ومنعوهم من الزواج بالعربيات كما منع قابيلُ هابيلَ أن يتزوج من أخته ، وكما أن قابيل (ابن السماء) تسيَّد على هابيل (ابن الأرض) فكذلك العرب الذين هاجروا من جزيرة العرب واستوطنوا بلاد العجم قد صاروا هم السادة والولاة على تلك الأراضي وأهلها، وكما ندم قابيل على قتل هابيل، فقد أثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: مالنا وللفرس ! ليت بيننا وبينهم جبل من نار لا يصلون إلينا ولا نصل إليهم!.

وليس في هذا اعتساف في القراءة والسبب أن الجانبين؛ الجنـــسي والعرقـــي متلازمان في أنساق البشر، وصحيح أن المسألة الجنسية كانت تشغل مركزاً محورياً في بنية الرواية السابقة، وأنها سبب للصراع بين الإخوة والوقوع في الخطيئـــة، إلا أننا بصدد روايات أخرى تخالف الرواية السابقة، وتعزز من النسق الطبقي في مقابل اعتنائها بالجانب الجنسي إلا أن يكون إلاهياً مقدساً كما جـــاء فـــي روايـــة الجنيـــة والحورية، فقد (قال معاوية بن عمار : سألت جعفراً الصادق أكان آدم زوج ابنتـــه من ابنه ؟ فقال معاذ الله ! لو فعل ذلك آدم لما رغب عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا كان دين آدم إلا دين نبينا محمد صلى الله عليه وســـلم ، إن الله تعـــالى أهبط آدم وحواء إلى الأرض، وجمع بينهما وولد له بنت فسماها عناق فبغت وهـــي أول من بغى في الأرض، فسلط الله عليهم من قتلها، فولد لآدم على إثرها قابيل ثـــم ولد هابيل، فلما أدرك قابيل أظهر الله تعالى جنية من الجن يقال لهـــا عمالـــة فـــي صورة إنسية، وخلق لها رحماً، وأوحى الله إلى آدم أن زوجها من قابيـــل فزوجهـــا

منه، فلما أدرك هابيل أهبط الله إلى آدم حوراء في صورة إنسية وخلق الله لها رحماً، وكان اسمها تركة، فلما نظر إليها هابيل ورمقها أوحى الله إلى آدم أن زوجها من هابيل ففعل. فقال قابيل يا أبت ألست أكبر من أخي وأحق بما فعلت به منه..)[1].

وهذه الرواية وهي ترفض مبدأ زواج الأخ من أخته، ولا تجعل ذلك هو السبب في الصراع بينهما، بل السبب هو تفضيل الله بأن جعل الجنية لقابيل وجعل الحورية لهابيل، وما بين الجنية والحورية من التقابل شيء كثير، فالجنية في التصور البشري أنها مطلق القبح والخبث والمكر والخديعة وتتصور بأكثر من صورة، أما الحورية في التصور أنها مطلق الجمال وحسن الخلق والوفاء وحسن التبعل للزوج.

وكون هذه الرواية ترفض كون قابيل من ولادة الجنة– كما في الرواية السابقة– فإنها ترفض مبدأ الطبقية بشكل مباشر وتعززه وتؤكده بشكل آخر من خلال تعزيز الفروق العنصرية بين جنس الجنية وجنس الحورية، وما دامتا بالتصور المفارق بينهما المذكور فإن ذلك يستلزم أن يكون لكل منهما ذرية! وذرية الجنية تفارق ذرية الحورية وتتأسس صراعات - فيما لو صدقت الرواية - بين أبناء الذريتين بناءً على الاختلاف في العرق والسلالة.

وكون الجنية والحورية خلق لهما رحم للتأكيد على أن الرواية تفترض مبدأ التعليل لبداية الخلق وتكاثر البشر من خلال وظيفة الرحمين لأجل الإنجاب والتناسل، كما أنها لا تخفي مبدأ القدسية في هذا الشأن فالرحم المقدس الذي سيحفظ الأجنة يستلزم أن يصبغ المقدس على من فيه ومن سيولد منه، وهذا نوع من تأسيس القداسة للعنصر البشري الذي جاء من هذا الرحم، وليس للجمال قيمة في الرواية بين الجنية والحورية إلا لدلالة تفضيل هابيل على قابيل الذي اعترض وخرق الأمر، وكون الرحم أكثر قداسة لأنه مخفي ومضمر وليس بمكشوف وفيه مستودع الخصب، على عكس الوجه والجمال الخارجي الذي ربما يكون عرضة للنظر من قبل الآخرين، فهو ليس بمستوى قدسية الرحم الحاضن الذي هو سبب للوجود ورمز من رموز الخصب والبذر.

---

[1] - الثعلبي، **قصص الأنبياء** ، 38 .

ولذلك تُبقي هذه الرواية المسألة الجنسية على أنها ذات نزعة قدسية طاهرة، وليست غريزية بشرية مدنسة، وتُختتم الرواية كما في سابقتها بخرق المحظور والمقدس لينشأ منه الصراع والعنف المفضي للجريمة.

كما أننا بصدد رواية ثالثة في نفس السياق الأسطوري الذي تفسر رواياته وأخباره مبدأ التناسل بين البشر، وهذه الرواية أيضاً تختلف مع سابقتيها وتؤسس لأنساق أخرى، وهذا النوع من الروايات والحكايات فيه صراع ضمني في محاولة القبض على الحقيقة ، وتفسير الأسباب والمسببات لاسيما في الحياة الأولى لبني آدم على الأرض . تقول الرواية :

(عن ابن بابويه، عن أبيه ، عن محمد بن يحيى العطار ، عن الحسين بن الحسن بن أبان ، عن محمّد بن أورمة ، عن النّوفلي، عن عليّ بن داود اليعقوبي عن مقاتل بن مقاتل ، عمّن سمع زرارة يقول: سئل أبو عبدالله عليه السّلام عن بدء النّسل من آدم صلوات الله عليه كيف كان؟ وعن بدء النّسل من ذرية آدم ، فإنّ أُناساً عندنا يقولون : إنّ الله تعالى أوحى إلى آدم أن يزوّج بناته من بنيه، وأنّ هذا الخلق كلّهم أصله من الأخوة والأخوات فمنع ذلك أبو عبد الله عليه الصّلاة والسّلام عن ذلك، وقال: نبئت أنّ بعض البهائم تنكرت له أخته، فلمّا نزا عليها ونزل ثمّ علم أنّها أخته قبض على عزموله بأسنانه حتّى قطعه فخرّ ميّتاً، وآخر تنكرت له اُمّه ففعل هذا بعينه، فكيف بالإنسان في فضله وعلمه، غير أن جيلاً من هذه الأمّة الّذين يرون أنّهم رغبوا عن علم أهل بيوتات أنبيائهم، فأخذوه من حيث لم يؤمروا بأخذه، فصاروا إلى ما يرون من الضّلال. وحقّاً أقول: ما أراد من يقول هذا: إلاّ تقويةً لحجج المجوس .

ثمّ أنشأ يحدّثنا كيف كان بدء النّسل ، فقال: إنّ آدم صلوات الله عليه ولد له سبعون بطناً، فلمّا قتل قابيل هابيل جزع جزعاً قطعه عن إتيان النّساء، فبقي لا يستطيع أن يغشى حوّا خمسمائة سنة ، ثم وهب الله له شيثاً وهو هبة الله، وهو أوّل وصي اُوصي إليه من بني آدم في الأرض، ثم وراه بعده يافث، فلمّا أدركا وأراد الله أن يبلغ بالنّسل ما ترون أنزل بعد العصر يوم الخميس حوراء من الجنّة اسمها نزلة، فأمر الله أن يزوّجها من شيث ثمّ أنزل الله بعد العصر من الغد حوراء من الجنة

اسمها منزلة، فأمر الله آدم أن يزوجها من يافث فزوجها منه، فولد لشيث غلام وليافث جارية، فأمر الله آدم عليه السّلام حين أدركا أن يزوّج بنت يافث من ابن شيث، ففعل فولد الصّفوة من النّبيين والمرسلين من نسلهما ومعاذ الله أن يكون ذلك ما قالوه من الإخوة والأخوات ومناكحهما)[1].

إن الرواية السابقة وهي تقوم بأسطرة الحدث الحياتي الأول وتفسره وتعلله وتضفي هالة من القداسة عليه، فإنها تؤكد حدث القتل بين قابيل وهابيل لكنها لا تفسره، بل تجعل مبدأ الذرية والإنجاب عند أخوين آخرين هما شيث ويافث، وهي ترفض أن يكون مبدأ تكاثر البشر من خلال زواج الأخ بأخته وتدلل على نبو هذا الأمر لدى الحيوانات. وتقول أن ذلك من فعل المجوس – وهذا تعليل أخلاقي ومعرفي - وهي بهذا الدحض ترفض حالة السقوط التي عليها بني آدم على الأرض وتحاول أن ترفعه - ولو رمزياً - من خلال الارتقاء جنسياً وذلك بالزواج من الحورية، وتنتفي من هذه الرواية حالة الارتباط بين العنف والجنس كما في الروايتين السابقتين من أجل إضفاء حالة مطلق القدسية على المسألة الجنسية وذلك من خلال إنزال حوريتين من الجنة بوصفهما رمزاً للعلوي المقدس، وبوصف ابني آدم رمزاً للدنيوي الذي يكتسب قدسيته منها، وهذه الرواية تؤسس لعالم الجنس والخصب على الأرض، وفي هذا النزول رمزية للفداء والتضحية كما حدث وتطابق هذا الأمر مع (أسطورة عشتار التي هبطت من العالم العلوي إلى العالم السفلي من أجل حبيبها تموز في الملحمة السومرية)[2].

كما لا يخفى أن هذه الرواية - وهي رواية شيعية – تؤسس لنسق السلالة المقدس والخالص كما تراه أكثر الشيعة وتتفاضل به، وهو سبب للمفاضلة دينياً على الآخرين الذين ليسوا من النسب الهاشمي - على سبيل المثال -.

---

1 - الراوندي، سعيد بن هبة الله، ت 573 هـ، **قصص الأنبياء**، 54-55، تح: غلام رضا عرفانيان اليزديّ، كتاب إلكتروني منشور على موقع الحكمة للثقافة الإسلامية http://www.alhikmeh.com

2 - ينظر: القمني، سيد، (1999). **الأسطورة والتراث**، 73، ط3، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة.

3.1 سلطة النص.

إن الحديث عن سلطة النص هو حديث عن الحالة الثقافية التي سارت فيها نصوص (قصص الأنبياء)، وعندما نتحدث عن سلطة النص في قصص الأنبياء فإننا لا نتحدث عن نصوص بريئة وبعيدة عن قصدية الفعل الواعي تجاه عمل انزياح منظم ومدروس يفضي بالنص من حالة المقدس إلى حالة التلبس بالدنيوي المُؤدلج الذي يكون وسيلة من وسائل الصراع بين الاتجاهات المختلفة في الثقافة العربية! سواء منها ما كان في مجالس العامة أو مجالس الخاصة- كالعلماء والسلاطين– ودورها في احتكار النص بوصفه حاملاً لحقيقة مقدسة هي حقيقة النبوة.

ولعل فكرة الاستيعاب للتراث- وخاصة الديني منه- كانت من أهم الملامح المُشكلة للثقافة العربية إبان الصراع السياسي في العهد الأموي وهو العهد الذي بدأ فيه خطاب (قصص الأنبياء) بالتشكل وفق الظروف السياسية والصراعات المذهبية في ذلك الوقت، ليس على مستوى الروائي والحكائي فقط بل حتى على مستوى المعرفة بفكرة النبوة والإمامة والولاية؛ الأمر الذي كان مدار خلاف كبير في تصورات كل من المعتزلة و الأشاعرة والشيعة والصوفية، وهو (ما يمكن أن نطلق عليه أنثربولوجيا النبوة وهو الميدان الذي اهتم بدراسته علماء الكلام خاصة المعتزلة)[1].

وتطور الأمر إلى أن أصبح (التصوف – الفلسفي خاصة – خطراً داهماً على التصورات التقليدية لجل المفاهيم المركزية في الإسلام ومنها مفهوم النبوة. وقد كان ذلك بدأً من القرن الرابع الهجري، حيث جاوزت الحركة الصوفية مفهوم النبوة التقليدي عند المتكلمين، وذلك بانفتاحها المباشر على اللامنتاهي؛ ذلك الانفتاح الذي ترتب عليه محاولة صياغة علاقة جديدة مباشرة بين الله والإنسان توازي علاقة

---

[1] - مبروك، علي، (1993). **النبُّوة؛ من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ**، 26، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان.

النبوة هذا إن لم تتجاوزه ... حتى لقد اعتبروا الولي طريقاً للمريد إلى الله، وقد بلغ الأمر حد تفضيل الولي على النبي)[1].

ولم تكن الاتجاهات الدينية بعيدة عن الاتجاه السياسي الذي كان بمثابة الحافز الذي ساعد على ظهورها ودعمها بوصفها ثورات مع أو ضد الاتجاه السياسي آنذاك، مما ولَّد نسقاً في بنية إنتاج المعرفة في (العقل العربي في التاريخ والتراث ظل مشدوداً إلى سلطتين قامتا بدور الكابح الذي يمنعه من الإنتاج الحر للمعرفة، هاتان السلطتان هما سلطة النص الديني وسلطة السياسة الحاكمة)[2]، ومن خلال هذا السياق يتبين لنا أن للحديث عن (سلطة النص) في (قصص الأنبياء) قضايا وإشكالات على عدة مستويات منها: إشكال في الجانب المفهومي، وإشكال في الجانب المعرفي، والسبب في ذلك لأنها إحدى نتاجات الرواية الشفاهية، وبسبب أنها سلطة خفية تتداخل مع النص الشفاهي بصورة معقدة وتصير أخطر من أي سلطة حقيقية ظاهرة للنص سياسياً أو مذهبياً. وفيها تكتمل التصورات لهذه اللعبة الروائية الخطيرة والمعقدة، ولأجل التوضيح فلنا أن نتساءل: ماهي السلطة ؟

(السلطة في اللغة: القدرة والقوة على الشيء، والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره... وجمع السلطة سلطات، وهي الأجهزة الاجتماعية التي تمارس السلطة كالسلطات السياسية والسلطات التربوية والسلطات القضائية وغيرها. ج . بيتي : من أن السلطة هي القدرة على التأثير في الأشخاص ومجريات الأحداث باللجوء إلى مجموعة من الوسائل تتراوح بين الإقناع والإكراه)[3].

وهذا التعريف ينطبق بشكل كبير على النص الذي يتعالق مع السلطة السياسية أو المذهبية، بمعنى؛ أن دوران نصوص (قصص الأنبياء) في دوائر: الفقهاء أو المفسرين، أو الرواة والإخباريين، أو دائرة الضمير الشعبي العامي ، أو دائرة

---

[1] - مبروك، **النبُّوة**، 30.

[2] - أبوزيد، نصر حامد، (2002). **الخطاب والتأويل**، 129، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت.

[3] - العيادي، عبد العزيز، (1994). **ميشال فوكو؛ المعرفة والسلطة**، 43، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

السلاطين يقدم لنا إشارة على تحول تلك النصوص من سلطة إلى سلطة أخرى، وهذا التحول في السلطات يطور صراعاً، ويؤسس لمنظومة نسقية بشرية تبحث عن المقدس بصور مختلفة مما يولد غريزة حفظ النوع الفكري – الفقهي – التفسيري – الإخباري العامي – السياسي – الذي تتشكل به السلطة وتتأسس من خلال مجموعات يأخذها سحر خاص بالنص لا تمتلك حياله إلا الأخذ والتسليم لرؤيتها وتأويلها، وهذا ما يمكن أن نشير إليه في جانب السلطة الخارجية (الفقهية أو الإخبارية أو السياسية) التي توظف النص في سبيلها ودعماً لفكرتها.

لقد وعى العرب قديماً أهمية النص وما يمنحه من حضور وخاصة للسياسي والمذهبي، ووعوا أيضاً أن من يملك النص فإنه يملك السلطة، وفي هذا الخبر ما يشير لعظم الأمر وحساسيته:

فعن (الوليد الموقري عن الزهري قال لي عبد الملك بن مروان: من أين قدمت ؟ قلت: من مكة. قال : فمن خلفت يسودها؟ قلت : عطاء . قال: أمن العرب أم من الموالي ؟ قلت : من الموالي . قال : فيم سادهم ؟ قلت : بالديانة والرواية . قال : إن أهل الديانة والرواية ينبغي أن يسودوا)[1]، وطبيعي أن تكون السيادة والسلطة لمن يمتلك ناصية الكلام والرواية لاسيما في أمة كأمة العرب التي لا تجيد في الحياة صناعة غير صناعة الكلام، ولا مشروع لها سوى التفاخر بأحسابها وأنسابها وهذا كثير في أخبارهم وأشعارهم والعديد من مصنفاتهم .

ولقد كان هاجس السلطة طاغياً على الخطاب العربي بعد فترة حكم الخلفاء الراشدين، وإبان مرحلة الفتنة التي كانت بين معاوية وعلي رضي الله عنهما، وفيها احتدم الصراع ليس على المستوى السياسي بل تأجج الخطاب الديني والعقائدي من قبل الاتجاهات المختلفة آنذاك، و ألفت الكتب والمصنفات الدينية والعقائدية - على وجه الخصوص - لتكون خلفية شرعية للاستبداد السياسي بين المختلفين، وما فكرة عمرو بن العاص التي أشار بها لمعاوية وهي حمل المصاحف على أسنة السيوف والرماح إلا إشارة رمزية لقداسة الحرب وإسباغ الشرعية الدينية عليها في نفوس

---

[1] - الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز ت 748هـ، (1413هـ). **سير أعلام النبلاء**، 85/5، ط9، تح: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت.

الموالين والمخالفين، و(حين رفع مفكرو النظام الأموي مقولة " الجبـــر " تبريـــراً لمظالمهم – إنما نأتي أعمالنا بقدر الله – كان رد الفعل الفكري المباشر – كل شيء بقضاء وقدر إلا المعاصي – وهي استجابة الحسن البصري. وتطور الأمـــر إلـــى تضاد بين الجبرية والقدرية أو نفاة القدر وهم المعتزلة الأوائل)[1].

ويشير الحسن البصري إشارة واضحة وصريحة للفئات التـــي أججـــت ذلـــك الصراع عندما قال: (افسد أمْرَ الناس اثنان: عمرو بن العاص يـــوم أشـــار علـــى معاوية برفع المصاحف فحملت ونال من القراء فحكم الخوارج فلا يزال هذا التحكيم إلى يوم القيامة، والمغيرة بن شعبة فإنه كان عامل معاوية على الكوفة فكتـــب إليـــه معاوية : إذ قرأت كتابي فأقبل معزولا . فأبطأ عنه، فلما ورد عليه قال : ما أبطـــأ بك؟ قال : أمر كنت أوطئه وأهيئه . قال: وما هو ؟ قال : البيع ليزيد مـــن بعـــدك. قال : أوقد فعلت؟ قال: نعم . قال: ارجع إلى عملك)[2].

ومع اشتداد القبضة الفكرية والدينية من قبل مفكري الأمويين ومخالفيهم، فقـــد كان معاوية شديد الحرص على الوصول للعامة وذلك من خلال القص، (فقد أدرك بدهائه السياسي سحر القص في النفوس من العامة، فبادر هو الآخر باستغلال سلاح القص – إعلامياً – في الحرب الدائرة بينه وبين علي، وبينه وبين الأحزاب الأخرى المتصارعة على السلطة، فبعث في طلب القصاص وجمعهم إليه، وأجـــرى علـــيهم الرواتب من بيت المال، وبعث بهم إلى المدن والأمصار للمشاركة في أتون معاركه السياسية مع خصومة، فكان أول من جعل القص حرفة رسمية تابعة للدولة)[3].

---

[1] - أبوزيد، نصر حامد، (2006). **النص والسلطة والحقيقـــة**، 56، ط5، المركـــز الثقـــافي العربي، بيروت.

[2] - السيوطي، عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمـــد ت 911هـــ، (1999). **تـــاريخ الخلفاء**، 158، ط2، تح: أحمد إبراهيم زهوة- سعيد أحمد العيـــدروس، دار الكتـــاب العربـــي، بيروت.

[3] - النجار، محمد رجب، (1995). **التراث القصصي في الأدب العربي؛ مقاربات سوســـيو– سردية**، 362، ط1، منشورات ذات السلاسل، الكويت.

وعندما يكون القص تابعاً للدولة فإن نظاماً صريحاً للسلطة سوف يأخذ بجوانب ثقافية متعددة يكون وصياً عليها ، وحارساً للأفكار التـــي تريــدها تلــك الــسلطة السياسية، ولم تخلُ أنظمة الخلافة والحكم العربية من سن القوانين والنُظم في متابعة شأن القص والقصاصين ، ومنع القص (إلا بإذن الأمير)[1].

وتمثل أخبار عبيد بن شرية الجرهمي التي رواها لمعاوية بن أبي سفيان حالة من تآزر وتداخل السياسي بالمعرفي؛ ليكتسب السياسي بعداً شرعياً ومكونا معرفيــاً في سبيل تطور الصورة السياسية التي يريدها معاوية لدولته. ومن أجل ذلك فقد كان معاوية يتلقى أخبار السابقين - ملوكاً وأنبياء - وأنسابهم وقصصهم وذلك من أجــل أن يكون وريثاً لتلك السلالة خاصة فيما أراده ليكون أول ملك فــي الإســلام كمــا أشارت بذلك أخباره : (وهو أول من تملَّك واتخذ المقصورة، ووُقف على رأسه إذا سجد)[2].

ومن مجمل هذه الأحداث والصراعات التي تجــاورت مــع جمــع وروايــة (قصص الأنبياء) فقد كانت مؤسِسة كذلك لنسق أيديولوجي وهو توظيــف الــنص الديني ، وهذا الوعي شمل كل أطراف الصراع وخاصة (الارستقراطية الفارســية التي ركبت التشيع لــ " آل البيت " في ثورتها على الدولة الأموية: أن السلطة فــي المجتمع العربي الإسلامي آنذاك هي بالدرجة الأولة للأيديولوجيا)[3].

وإذا كنا تساءلنا قبل ذلك عن مفهوم السلطة، فيجدر كذلك أن نظل فــي هــذا الاهتمام من طرح الأسئلة، وهنا سؤال مهم: من يعطي الآخر حضوره وسيرورته؟ النص يعطي السُلطة ؟ أم السُلطة تُعطي للنص؟

---

[1] - ابن الجوزي، **القصاص والمذكرين**، 188.

[2] - الجرهمي، عبيد بن شرية ت 70 هــ، (1996). **أخبار عبيد بن شــرية الجرهمــي فــي أخبار اليمن وأشعارها وأنسابها على الوفاء والكمال**، 325، وهو ذيل لــ: **كتاب التيجــان فــي ملوك حمير**، ط2، تح: عبد العزيز المقالح، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.

[3] - الجابري، محمد عابد، (1993). **نحن والتراث؛ قراءات معاصرة في تراثنــا الفلــسفي**، 36، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت.

وقبل كل قول لابد أن نعرف أن كل نص يملك البراءة مالم تتدخل فيه قوة الوعي فتمتلك حقيقته، أو تغير فيه، أو تتخذه سلاحاً ضد نص آخر وذلك عن طريق صورة تأويلية واحدة تدعي الصواب وتنفيه عن غيرها. وهذا ما يمكن أن نطلق عليه سلطة النص الخارجية – كما أشير سابقاً - أما سلطة النص الداخلية فكما قلنا أن كل نص بريء لأنه ينطق بحقيقة ما، ومع هذه البراءة فإنه يمتلك سلطة عن طريق بناءاته ورموزه، (ومدى ارتباطه بموضوع المقدس، أو موضوع أسطوري، أو أن يكون طرفاً لنقيض)[1]، أو ارتبط في أداءه بطقس، ولنا أن ننظر في هذا الخبر الذي ورد في قصص الأنبياء في سياق مبدأ الخلق للشمس والقمر :

(عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه بينما هو جالس ذات يوم إذ أتاه رجل فقال : يا ابن عباس أسمعت بالعجب من كعب الأحبار يذكر في الشمس والقمر ؟ قال وكان ابن عباس رضي الله عنهما متكئا فاحتفز ثم قال : وما ذلك ؟ قال : زعم أنه يُجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما ثوران عقيران فيقذفان في النار . قال عكرمة : فطارت من ابن عباس رضي الله عنهما شظية ووقعت أخرى غضباً ثم قال : كذب كعب ثلاثا هذه يهودية يريد إدخالها في الإسلام، والله تعالى أكرم وأجل من أن يعذب أهل طاعته . ألم تر إلى قول الله عز وجل (وسخر لكم الشمس والقمر دائبين) يعني دؤوبهما في طاعته فكيف يعذب عبدين أثنى عليهما أنهما دائبان في طاعته ؟ قاتل الله هذا الحبر ، وقبح حبريته ما أجرأه على الله عز وجل وأعظم فريته على هذين العبدين المطيعين لله عز وجل . ثم استرجع مرارا ثم أخذ عُويدا فجعل ينكته في الأرض فظل كذلك ما شاء الله ثم إنه رفع رأسه ورمى بالعود ثم قال: ألا أحدثكم ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ يقول في الشمس والقمر وبدء خلقهما ومصير أمرهما : ..)[2].

لقد اكتسب هذا النص سلطته وحضوره من أشياء متعددة، وأهمها وأولها الرموز الدينية المتمثلة في شخصية الصحابي الجليل عبد الله ابن عباس رضي الله عنه، وشخصية الحبر اليهودي الذي أسلم فيما بعد وهو كعب الأحبار، وابن عباس

---

[1] - ينظر: كاظم، **تمثيلات الآخر**، 148.

[2] - الثعلبي، **قصص الأنبياء**، 15.

يمتلك رمزيته ليس من كونه صحابياً فقط، بل هو ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم وقد سبق أن حظي ابن عباس بشرف الدعاء من قبل النبي صلى الله عليه وسلم " اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل " وله من السيرة والفضل والبناء الديني والمعرفي ما يجعل من رواياته تكاد تحمل الحقيقة المطلقة في الصدق والتثبت لما ذكر.

أما كعب الأحبار فيمتلك رمزيته من كونه ابن ديانتين سماويتين اليهودية والإسلام، وحظي من الأولى والثانية بقدر من الرواية والمعرفة، وعنه أخذت أخبار كثيرة من التوراة عن الأنبياء السابقين .. ولم تقف سلطة النص في هذا الخبر عند هذين الرمزين فقط، بل تطورت لتقوم بدور الرواية وليست أي رواية، إنها رواية العجيب والغريب الذي هو استمداد لعالم الغيب الذي علمه عند الله تعالى !

وجاءت هذه الرواية على سبيل الاستنكار والاستهجان كما في هذا الأسلوب: " أسمعت بالعجب من كعب الأحبار يذكر في الشمس والقمر.. " وجاء التفاعل الحركي للجسد من قبل ابن عباس ليعزز طقسية الأداء وحيويته واستعداده لما سيقال، وفي هذا الأداء إفصاح (عن الهواية الضمنية للمتكلم، وهي في الوقت نفسه مواجهة المرء مع نفسه وبنفسه ، فالمُشافِه يواجه ذاته قبل أي آخر)[1]: " قال وكان ابن عباس رضي الله عنهما متكئا فاحتفز " ثم جاء تفصيل الخبر العجيب وسرد ما قاله كعب الأحبار على صيغة الزعم والافتراء من خلال رواية الظاهرة الكونية الدينية عن حال الشمس والقمر: " زعم أنه يُجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما ثوران عقيران فيقذفان في النار " وبعد الانتهاء من رواية الخبر يفترض من ابن عباس أن يرد بصدق المروي أو كذبه، لكن الحكاية تعزز من شناعة الخبر المروي، وترصد التطور الدرامي للحدث بالغضب وتهمة الآخر بالكذب: " فطارت من ابن عباس رضي الله عنهما شظية ووقعت أخرى غضباً ثم قال: كذب كعب ثلاثا . هذه يهودية يريد إدخالها في الإسلام والله تعالى أكرم وأجل من أن يعذب أهل طاعته " ثم يرد ابن عباس على الشبهة بنص قرآني: " ألم تر إلى قول الله عز وجل (وسخر

---

[1] - محمود، **صدع النص وارتحالات المعنى**، 16.

لكم الشمس والقمر دائبين) يعني دؤوبهما في طاعته فكيف يعــذب عبــدين أثنــى عليهما أنهما دائبان في طاعته " ولم يقف الأمر عند رد الشبهة بل أخذ ابن عبــاس بالدعاء على الحبر ورد تهمته وافتراءه وجرأته على الله وهذا من تعزيــز الحكايــة للجانب الدرامي " قاتل الله هذا الحبر وقبح حبريته ما أجرأه على الله عــز وجــل وأعظم فريته على هذين العبدين المطيعين لله عز وجل " وبعــد أن تأخــذ الــنفس حظوتها من النيل من كعب الأحبار بكل لفظ مقذع (قاتل – قبَّح) ، فــإن الحكايــة تستحدث أداء طقس آخر يروى من خلاله نصاً بديلاً وهو من نفس جنس مــا رُوي عن كعب الأحبار ويحمل فكرة العجيب والغريب أيضاً ! (لذلك أطال ابن عبــاس التفكير . لقد ظل " ينكت الأرض " وقتاً طويلاً . حتماً كان ابن عباس يعلم أيضاً أن إطالة مدة التفكر لا تسمح له بأن يطلق لخياله العنان فحسب، بل ســتحفز فــضول سامعيه وتضفي على كلامه رزانة ما كان ليحظى بها لو أنه شرع في القص مباشرة بعد سماعه ماجاء في كلام الحبر)[1]، ثم استرجع مراراً، ثم أخذ عُويداً فجعل ينكتــه في الأرض فظل كذلك ما شاء الله ، ثم إنه رفع رأسه ورمى بالعود ثــم قــال: ألا أحدثكم ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم : يقول في الــشمس والقمــر وبدء خلقهما ومصير أمرهما .. "

ماهي النتيجة بعد ذلك ؟ أن كعب الأحبار جاءه غضب ابن عباس على روايته تلك ، فماذا كان من شأنه ؟

(قال عكرمة : فقمت مع النفر الذين حدثوا به حتى أتينا كعبا فأخبرناه بغضب ابن عباس وما وجده من حديثه ، وبما حدثنا عن رسول الله صلى الله عليــه وســلم فيهما مما بين مبدأهما إلى معادهما . فقال كعب الأحبار : إني حدثت عــن كتــاب دارس منسوخ قد تداولته الأيدي ، وابن عباس حدَّث عن كتاب حديث العهد بالرحمن جل جلاله ناسخ للكتب وعن سيد الأنبياء والمرسلين خير البشر. ثم قام فمشى إلــى

---

[1] - اليوسفي، محمد لطفي، (2002). **فتنة المتخيّل**، 103/2، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

ابن عباس فقال: بلغني ما كان من وجدك من حديثى، وما حدثتَ به من كتاب الله تعالى ومن سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ألا وإني أستغفر الله من ذلك مع أني لم أتقوله من تلقاء نفسي، ولكن حدثت عن كتاب دارس فلا أرى ما كان فيه من تبديل الكفار واليهود، وأنت حدثت ما حدثت عن كتاب حديث العهد بالرحمن ناسخ للكتب وعن سيد المرسلين وأنا أحب أن تحدثني بما حدثت به أصحابك من حديث الشمس والقمر فأحفظ عنك الحديث فإذا حدثت بشيء من من أمر الشمس والقمر فيما بعد هذا اليوم كان هذا الحديث الذي تحدثني به مكان حديثى الأول. قال عكرمة: فوالله لقد أعاد عليه ابن عباس الحديث وإني لأستقريه في قلبي باباً باباً فما زاد شيئاً ولا نقص شيئاً ولا قدم ولا أخر فزادني ذلك في ابن عباس رغبة وللحديث حفظا . والله أعلم)[1].

لم تكن نهاية الحكاية بمجرد تسليم كعب واعتذاره وتوبته وقبول الرواية الجديدة التي سمعها من ابن عباس وحسب !! بل تُظهر أن الذي حدث بين ابن عباس وكعب الأحبار ماهو إلا قصة رمزية لتبادل السلطة حول نص (الشمس والقمر) وهذا التبادل بين السلطتين أظهر لنا شخصية ابن عباس في قمة العنف وعدم التحرج في قذف الآخر بالسباب والدعوات، وهذا لم يكن من شأن كعب الأحبار الذي كان في قمة الأدب والاحتواء للموقف وللرواية الجديدة، وهو بهذا يؤكد للمتلقي مكانته العلمية والمعرفية في الشأن اليهودي والإسلامي، وكون الحكاية تظهر هاتين الشخصيتين بهذا التصور فإنها تصنع نسقاً يدل على تشدد وغلظة من ابن عباس، وعلى سماحة وحسن تعامل من قبل كعب الأحبار، وهذا فيه ما فيه من دلالة سيميائية تجعل ابن عباس بتلك الصورة رمزاً للمسلم، وتجعل من كعب الأحبار رمزاً لليهودي – وإن كان أسلم – ويكون في الحكاية بعداً دراميا مضمراً ليس بين شخصيتين، بل بين ديانتين مختلفتين هما: اليهودية والإسلام! وهذا مالم يحدث إذ إن المصادر التي تترجم لكعب الأحبار تظهر أن ابن عباس رضي الله عنه كان ممن يتلقى عن كعب الأحبار وغيره من أهل الكتاب ، وكانت أخلاقه على ما كان من

---

[1] - الثعلبي، **قصص الأنبياء** ، 21 .

شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكأن الحكاية بهذا النسق تنبئ عن صناعتها من قبل أحد الرواة اليهود أو المنافقين الذين يشعرون في دواخلهم بالضيق من رفعة الصوت الإسلامي ، ولذلك كانت هذه الحكاية بمثابة (المعرفة التي تُستخدم سلاحاً للضعفاء وثورةً لهم)[1].

وكانت هذه الحكاية الملتبسة بكل الرموز والأقنعة والمتضادات ، والتي تجعل الحقيقة – وهذا من التلبس – عند ابن عباس الذي يرفض (المتخيلات الوافدة من بيئات أخرى ... - ويبتدع - متخيلات توقي المسلم من الضياع في أحلام الآخرين، وتضمن له التفوق في فهم أسرار الكون المحفوظة انطلاقاً من النص القرآني نفسه عن طريق تأول آياته وإشاراته)[2].

وهناك شكل آخر للسلطة يُمنح للنص، وهذه السلطة ناتجة عن طريق صيغ الرواية وأداء تحمل المروي ، وهي تدل على سيميائية الإستهلال ، وبراعة البداية قبل كل نص من أجل التمهيد و التوطئة، وإظهار القوة في المتواتر من سرد أسماء الرجال، ولكن كيف يمكن أن نوجد لهذه الصيغ تفسيراً جديداً من خلال نصوص (قصص الأنبياء) ؟ ألا تدلنا على صدق النص المروي وحقيقة ما فيه كما يراد لها؟ أم أن تلك العنعنات صورة من صور الإيهام بالصدق والحقيقة؟ هل هذه العنعنات قناع لتمرير نصوص مُتخيلة أو مؤدلجة سياسياً أو مذهبياً أو عقائدياً؟ أم أن هذه العنعنات تقوم برواية الصدق ولكنه الصدق الذي موضوعه المُتخيل؟ وهل نستطيع تلمس النقطة الأولى التي انطلق منها النص في لحظته الحقيقية قبل أن ينزاح إلى تركيبة جديدة للمُتخيل ثم للفكرة ثم للنسق؟

إن الذي تقوم به صيغ الرواية هو عمل إطار - للحكاية المروية - يشكل إحدى بناءات النص الشكلية الخارجية، وتحمل تلك الصيغ الاستهلالية للرواية

---

[1] - ينظر: القمودي، سالم، (2000). **سيكولوجيا السلطة**، 80-81، ط2، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت.

[2] - اليوسفي، **فتنة المتخيّل**، 102/2.

الشفاهية جدلية زمنين؛ حاضر وماضٍ، الحاضر هو زمن الرواية وسردها من قبل الراوي الذي يحتاج لتدعيم روايته بالزمن الماضي الذي هو زمن القصة الحقيقية وربما المقدسة، واستدعاء الراوي للزمن الماضي بوصفه حقيقة كبرى في التصور البشري، وبوصفه زمناً منغلقاً اكتملت أطرافه وحوادثه وعبره فهذا مما يقوي من حقيقة الحاضر، ويعزز من نسبيته، ويضفي عليه سمة المطلق والمقدس، ولذلك فهو يقوم بهذه العملية، ويستمد حقيقته من إرث ضارب في الزمن، وذلك من أجل : (الاعتصام بالمثال أو النموذج الماضوي المقتدى به - العودة إلى الرحم -تعويض الراهن الجارح أو الواقع المتردي - الهروب من القهر والإحباط- على أمل الفوز بالمستقبل الأخروي - الجنة الموعودة للصابرين-)[1].

ولدينا جدلية أخرى تتضاف إلى جدلية الزمنين في صيغ الرواية الشفاهية وهي جدلية المعرفة، فنجد أن صيغاً للرواية تقوم على حقيقة المعرفة ليكتسب النص المروي حقيقة لا يملك المتلقي حيالها إلا التسليم، فمثلاً لو تأملنا الصيغ الروائية كما هي عند الثعلبي مثلاً:

(قال كعب الأحبار - قال وهب بن منبه - قال الحكماء - قال العلماء - قال المفسرون - قال أهل التاريخ - ويقال إن الحكمة .. - قال ابن عباس - قال أهل الأخبار - وقال محمد بن إسحاق عن بعض أهل العلم بالكتاب الأول - قال أهل العلم بسير الماضين - قال أهل التاريخ والسير)[2].

فلقد نجد أن هذه الصيغ تُسند رواية النصوص إلى الجانب المعرفي سواءً كانت متمثلة في أشخاص مثل: كعب الأحبار، أو وهب بن منبه، أو ابن عباس أو غيرهم، أو كانت متمثلة في مجموعة من العلماء أو المؤرخين أو المفسرين أو الحكماء، وهذا النوع من الصيغة الشفاهية يقدم إشارة مباشرة للمتلقي بالحقيقة وبالصدق، أضف إلى أن المتلقي سيؤخذ بسلطة الرموز المعرفية، وبسلطة الرواية المتأرجحة بين زمنين، في الوقت الذي تشكل الأسئلة الوجودية للمتلقي طوفاناً قوياً لا يهدأ إلا باستدعاء أزمنة غابرة، ومن خلال رموز معرفية موثوق بها، وهذا الذي نجحت

---

[1] - النجار، **التراث القصصي في الأدب العربي**، 390.

[2] - هذه الصيغ موجودة في صفحات متفرقة من كتاب قصص الأنبياء للثعلبي وغيره.

فيه الرواية الشفاهية، وغاب عن المتلقي ما يمكن أن يندس في الرواية من أنـــساق مقدسة وغير مقدسة، الأمر الذي يحيل إلى أن صيغ الرواية الشفاهية وأدائها - بناءً على ما ذكر واستشهد به - تحمل دلالة غير دلالتها على روايـــة مـــاهو حقيقـــي! ولذلك فقد أنتجت المرويات رموزاً شعبية وليست حقيقيـــة أمثـــال: ابـــن عبـــاس– معاوية– كعب الأحبار– الخضر– النبي داوود– النبي سليمان– ذو القرنيين.. الـــخ. وأنتجت موضوعات أسطورية، وأدلجة مذهبية وسياسية، في الوقت الذي لا يمكن لنا أن نتعرف على لحظة النص الأولى إلا أن تكون في القرآن الكريم، أو ما صحَّ من الأحاديث النبوية .

الفصل الثاني

قصص الأنبياء وإشكالية التجنيس

تأسيس نظري:

إن سؤال : ماهو الجنس الأدبي هو أول ما يمكن أن يكون مدخلاً لهذا الفصل، وهو (أحد القوالب التي تصب فيها الآثار الأدبية)[1]؛ بمعنى أن لكل أثر أدبي قالباً من القوالب له سماته الفنية والموضوعية التي من خلالها تبرز ملامح ذلك الأثر، وتتحدد من خلال أجناس أدبية مختلفة كالشعر والقصة والملحمة وغيرها.

والقالب هو تصور محسوس غير ملموس تظهر فيه ملكة الإبداع والخيال في بنية متنامية متطورة تصل بالأفكار إلى نهاية ما يقف عندها موضوع الخيال في الجنس الأدبي.

والأجناس الأدبية ليست فكرة جديدة في المدونات النقدية العالمية، بل كانت ولا تزال موضع اهتمام من قبل النقاد والفلاسفة من أيام اليونان وحتى ما بعد الحداثة في العصر الحديث.

وتعد نصوص (قصص الأنبياء) كنزاً من كنوز الأجناس الأدبية المختلفة، إلا أنها لم تحظ بالدراسة والتنظير من هذا الجانب - وخاصة في أزمنة العصور الإسلامية الأولى التي رويت ودونت فيها تلك القصص – وظل النقد العربي القديم محصوراً في إطار التنظير والتقعيد للشعر دون غيره من الفنون، حتى مع اطلاع بعض النقاد على نصوص ما كتبه أرسطو وغيره من الفلاسفة اليونانيين، و ظلت مسألة فهم نظرية الأجناس عند العرب قائمة على ثنائيتي الشعر والنثر، وحظي الأول بما لم يحظ به الآخر. ولذلك أسباب ودواع ليست مجال بحثنا، ولكنها تؤكد (لنا أن علماء الشعر الجاهليين لم يعرفوا نظرية الأجناس الأدبية بحدودها الاصطلاحية المعاصرة، وقصارى ما عرفوه هو أن هناك فنين هما: فن الشعر وفن النثر، وهم بذلك لم يبلغوا في التجنيس شأو اليونانيين، وربما وضحت الفروق بشكل

---

[1] - وهبة، مجدي، (1974). **معجم مصطلحات الأدب**، 189، (د. ط)، مكتبة لبنان، بيروت.

أدق في العصر العباسي، فوضع عدد من نياقدة الأدب حدوداً بين الشعر والنثر بما يقرب تلك الحدود من طبيعة التجنيس، فانبرى أبو عمـــرو بـــن العـــلاء ت 154هـ وحماد الرواية ت 155هـ والمفضل الضبي ت 168هـ والخليل الفراهيدي ت 175هـ وسيبويه ت 180هـ وخلف بن حيان (الأحمر) 180هـ وسهل بن هـــارون ت215هـ والأصمعي ت216هـ والفارابي ت239هـ والجـــاحظ ت255هـ وابـــن أبـــي عـــون ت322هـ والسجستاني ت380هـ ومحمد بن الحسن الحاتمي ت388هـ وعبد الكريم النهشلي ت403هـ وابن هند الكاتب ت420هـ والمرزوقـــي ت421هـ والتوحيـــدي ت421هـ والجرجاني ت471هـ وأبـــو القاســـم الكلاعـــي ت543هـ وابـــن الأثيـــر ت637هـ، انبرى هؤلاء وسواهم لدراسة الشعر والنثر والنظر في أوجه الائـــتلاف والاختلاف بينهما، واستمرت جهود النياقدة العرب في تأصيل نوعي الشعر والنثـــر حتى بعد سقوط الدولة العباسية عام 656هـــ فتصدى ابن خلدون ت 808هـ لهـــذه الإشكالية ففصل فصلاً تاماً بين الشعر والنثر ولم تسلم فكرة التجنيس مـــن الخلـــط واللبس الأمر الذي دعا فان تيغم إلى التحذير من أضرار الخلـــط بـــين مفهومـــات الأجناس)[1].

ولمعرفة الأجناس الأدبية ودراستها في النصوص العربية المبكرة فائدة مهمـــة تطلعنا على حالة التشكل لتلك النـــصوص، ومعرفـــة مـــصادرها الموضـــوعية ، وطرائقها الفنية المختلفة، وربما نستطيع الوقوف على أصل الأنواع التي انطلقـــت منها تلك النصوص وترسمت خطاها من خلال المثاقفـــة الدائمـــة بـــين الـــشعوب والديانات التي لا يُنكر دورها في تأصيل أشكال وقوالب للفن والأدب، وهذا الأمـــر هو الذي نريد تجليته في هذا الفصل، وإذا سبق و أن قلنا بأن (قصص الأنبيـــاء) تعد كنزاً من كنوز الأجناس الأدبية فلا نريد أن تقدم أحكاماً في القيمة، ونلبس تلـــك النصوص هالة من التبجيل مما لا يخدم الحقيقة العلمية والمنهج الـــسيميائي الـــذي ننتهجه في هذه الدراسة، كما نود أن ننبه إلى أن الرؤية إلى الأجناس في (قـــصص

---

[1] - الصائغ، عبد الإله، (د. ت). **النقد الأدبي الحديث وخطـــاب التنظيـــر**، (د. ط)، كتـــاب إلكتروني منشور في موقع الأكاديمية العربية في الدنمارك http://www.ao-academy.org.

الأنبياء) وفي غيرها من النصوص ماهي إلا (فكرة تنظيم منهجي لا يمكن أن تنفصل عن النقد)[1].

أسئلة معرفية مهمة:

كيف يمكننا أن نتحدث عن مشكلة الجنس في كتابات ارتهنت تاريخياً بعدم قدرة الوعي فيها على التفريق بين المنظوم والمنثور سوى ما كان في الوزن والقافية كما في الشعر، وعكسه كما في النثر؟.

وكيف يمكننا أن نتحدث عن هذه المشكلة في ثقافة قدمت الشعر بوصفه الجنس الأعلى والأسمى في تركيبة الثقافة العربية، وأهملت ما دونه كالقصص وأهملت قراءته والنظر له نقدياً ومعرفياً كما حظي الشعر؟.

وكيف يمكن لنا أن نتحدث عن نصوص القصص والحكايات في ثقافة تنشطر شطرين؛ شطرٌ أسسته الثقافة الرسمية وهي ثقافة السلطة والخطاب الديني، وشطرٌ أسسته الثقافة الشعبية التي قعَّدت لأنساقها من خلال القصة، وصنعت لكثير من المعارف قصصاً وهمية لتثبيتها، ويوم أن كانت الغلبة والقوة للثقافة الرسمية فقد كانت تنظر للحكاية على أنها ضرب من الكذب والخرافة!! ومن هنا تولدت العديد من الأسئلة التي خرجت من سياق الصراع بين الرسمي والشعبي من جهة، وربما تكون هذه الأسئلة لا مكان لها إذا عرفنا تميز النصوص العربية ودخولها في مفهوم الشعرية العام الذي أملته التقاليد الشفوية – كما سبق - وكانت هي السبب وراء (توليد أشكال فنية ذات حذق ومهارة)[2] ؟.

وما دامت هذه النصوص ارتبطت وتكونت في رحم التقاليد الشفوية فلا نريد أن نعود من حيث بدأنا، بل لابد من فتح نافذة تقتضيها المسألة المعرفية والنقدية وتجعلنا نطرح العديد من الأسئلة على نصوص (قصص الأنبياء) وذلك من أجل

---

[1] - هلال، محمد غنيمي، (د. ت). **الأدب المقارن**، 138، ط3، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

[2] - ينظر: أونج، **الشفاهية والكتابية**، 56.

مقاربة هذا النوع من الكتابات، وحل إشكالية التنازع فيه بين أشكال أدبية ومعرفية متعددة!

وفيما لو لم نستطع أن نضع تلك النصوص في سياق جنس معين فما هو النوع الذي يمكن أن تكونه بوصفها مزيجاً من أشكال تحمل الأدب وما يتبع جماليته من آفاق الحلم والغرائب وعالم اللامعقول؟ ومزيجاً من الأشكال التاريخية ذات الوقائع والأحداث والروايات والأخبار السياسية والاجتماعية؟ ومزيجاً من المعرفة الإنثربولوجية التي رصدت – بوعي - مسألة الإنسان ومشكلاته الكونية والدينية وعلاقاته وقراباته وطقوسه؟ وإذا كانت (قصص الأنبياء) بهذه الإشكالية المعرفية فيما يخص التجنيس فهذا يدلك على أنها تحمل وعياً شمولياً بماهية النص الذي يأبى التأطير وينطلق في آفاق رحبة بما يمكن أن يدخل تلك التركيبة السردية في مجال أعم وهو ما يمكن أن نطلق عليه النص المعرفي الثقافي الذي يدخل في مسمى (الأساطير)!

ولو بقيت نصوص (قصص الأنبياء) في إطار تلك الأساطير فقط لأمكننا فرزها ، وعرفنا بكل سهولة كل اختلافاتها مع القصص القرآني ، ولكن الذي شاع ليس سيطرة الأسطورة على (قصص الأنبياء) في التراث العربي، بل شاع التفكير الأسطوري وهذا أهم وأخطر القضايا التي شكلت خطاب (قصص الأنبياء)، وجعلت معرفة السبب - في تشكل هذا النص بهذه الطريقة التركيبية المعقدة – في بالغ الصعوبة!

وإذا كانت نصوص (قصص الأنبياء) ارتهنت بفترة زمنية لم تجد في ماهية النص الثقافي الأسطوري بأساً من تشكله بهذا النظام سوى أنها حالة طبيعية فرضتها متطلبات السعي وراء المعرفة بأي شكل من أشكالها، إلا أننا نرى أن هذا هو الذي أسس لخطاب التداخل في الأجناس مما لا يمكن له أن يبقى على مستواه السردي الفني، بل ينضوي في منظومة التفكير الديني والمجتمعي والسياسي، وتختلط أوراق تلك الخطابات لتتشكل في نهاية الأمر صورة لفكرة نسقية معقدة بسبب تجميع تلك النصوص والمعارف في سياق واحد، وفي قصص الأنبياء تأخذك حالة متعبة وأنت تقرأ! وربما ابتدأ النص بسرد حدث قصصي، وتبعه شاهد تاريخي، وتلاه تفسير

كوني بتصور إنساني، وربما تبلغ بك المتاهة في سرد وصفي لمعالم جغرافية إمـــا حقيقية أو متخيلة، فتحتار وتأخذك الدهشة حيال هذا النص! فلا هو بالتـــاريخي ولا بالقصصي ولا بالإنساني، بل هو رحلة شاملة منفتحة على معارف مختلفـــة، وهـــذا مؤشر من مؤشرات تلك الفترة الزمنية التي هي فترة الرواية – رواية كل شــــيء – وليست فترة العلم المنظم الممنهج.

كما أن تدخل الرواة والمترجمين الأوائل في نـــصوص ســـابقة وتغييرهـــا أو اختصارها بما يناسب التفكير والتصور الديني كان من مسارات تشكل ذلك الخطاب، كما هو الأمر مع أحمد بن عبدالله بن سلام: (قال أحمد بن عبد الله بن سلام مـــولى أمير المؤمنين هارون- أحسبه الرشيد- ترجمت هذا الكتاب من كتاب الحنفاء وهـــم الصابيون الإبراهيمية الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام، وحملوا عنه الصحف التـــي أنزلها الله عليه، وهو كتاب فيه طول إلا أني اختصرت منه مالا بد منه ليعرف بـــه سبب ما ذكرت من اختلافهم وتفرقهم، وأدخلت فيه ما يحتاج إليه من الحجة في ذلك من القرآن والآثار التي جاءت عن الرسول صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه وعن من أسلم من أهل الكتاب، منهم عبد الله بن سلام، ويامين بن يامين، ووهب بن منبه، وكعب الأحبار، وابن التيهان وبحيرا الراهب)[1].

والنص السابق فيه (اعتراف كامل بأن الترجمة لم تُقـــدم كمـــا هـــي وإنمـــا اختُصرت، وحصلت بعدها مراجعات إسلامية مستعينة بالقرآن وأقـــوال الرســـول والصحابة، ثم وضعت إضافات بالاستعانة بمن أسلم من أهل الكتاب. فهذه الحكايات إذن تمت في العصر الإسلامي)[2]، وتشكل خطابها بهذه النسقية المعقدة.

---

[1] - النديم، محمد بـــن إســـحاق ت 438هـــــ، (1978). **الفهرســـت** ، 32/1، (د. ط)، دار المعرفة، بيروت.

[2] - خورشيد، فاروق، (1992). **في الأصول الأولى للرواية العربية**، 107، (د. ط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

ولمعرفة التعقيد وتداخل الأجناس في (قصص الأنبياء) لابد لنا أن نعرف الفــرق بين الأساطير والتفكير الأسطوري!

فالأساطير (هي الحكايات التأسيسية؛ قصص الآلهة والأشــياء التــي تــشكل مجموعة تصورات عن علاقات العالم والبشر بالكائنات الخفية، والأسطورة التــي تراوح مابين الخرافة والعلم هي عملية تنظيم عقلاني فهي تحدد موقع الإنسان فــي العالم بفضل مجموعة من المعطيات داخل وجود كلي مؤكد التنظيم " الكــون ")[1]، ومن أمثلة ذلك أساطير الخلق .. وغيرها.

أما التفكير الأسطوري فهو الأسلوب الذي يتعمد بوعي منه أن يستلهم العناصر الأسطورية ويقوم بإعادة تشكيلها وتركيبها قصصياً بحسب الزمان والمكــان الــذي يكون فيه صاحب التفكير الأسطوري ويدمج قصصه مع القصص الأســطورية أو القصص المقدسة بما يمكن أن يساهم في ظهور خطاب أيــديولوجي تتنــازع فيــه قصص الأنبياء وشخصياتهم بين العديد من الأديان والمذاهب والطوائف الإســلامية المختلفة، الأمر الذي أسس فيما بعد لظهور خطاب سردي - اشتمل على العديد من الحكايات الخرافية والعجائبية والسير الشعبية – كان الهدف منه تــأليف نــصوص موازية للنصوص المقدسة تعزز لحضور السلطة والمكانة الاجتماعيــة والرغبــات الإنسانية، وتصنع من الخيال أنساقاً مختلطة الأوراق مابين المقدسات والمدنسات!.

ولعل هذا الأمر يشكل السمة الغالبة والشائعة في المصادر التاريخية العربيــة الأولى والتي منها قصص الأنبياء، وهي التي تعطي تصوراً مهماً حــول (طبيعــة العقل المنتج لهذا النص التاريخي الثقافي والذي يدور من خلال القــراءة والتأويــل والتفسير حول نص مقدس. فكل نص مقدس يلازمه نــص ثقــافي يعيــد إنتاجــه وتأويله)[2].

---

[1] - لابورث، فيليب (وآخرون)، (2004). **إثنولوجيــا أنتروبولوجيــا**، 176، ط1، تــر: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

[2] - الربيعو، تركي علي، (1992). **الإسلام وملحمة الخلق والأســطورة**، 72، ط1، المركــز الثقافي العربي، بيروت.

لقد كان الهم الفني للأشكال والأجناس في (قصص الأنبياء) معتنى به بشكل خاص من قبل منشئ تلك النصوص، بل كان [مبدعاً كبيراً] في تصوره لطرائق السرد وانتقالات الأزمنة ورسم الشخصيات وتجاور الحلم مع الواقع، ولكن اهتمامه الشكلي هذا لم يثنه عن الاهتمام الأكبر الذي من أجله رويت وكتبت (قصص الأنبياء) وهو ما يخص الرؤية والتصور لعوالم (قصص الأنبياء) المقدسة، ووضعها في إطار الرؤية المركزية للكون والعالم، ومن هنا نستطيع فهم هذا التعدد في الأجناس الثقافية فيها؛ بمعنى أن قيمة المقدس في (قصص الأنبياء) بوصفها موضوعاً أهم من الجنس بوصفه شكلاً وقالباً للسرد.

وتصبح الأجناس القولية المختلفة ماهي إلا صيغة رمزية لكشف جانب المعرفة والمعتقد من خلال شبكة من علاقات تصورية (يصبح فيها الإنسان لا يملك إدراك العالم إلا عبر وساطة ذلك النسيج المعقد من الرموز الحضارية التي هي نفسها من صنع يديه)[1]، وهذا هو الأسلوب الذي كان عليه مدار اهتمام الرواة والكتاب في تلك الفترة من تاريخ الدولة الإسلامية وخاصة في العهد الأموي وما تلاه، وتجاور هذا مع فكرة بناء الدولة وأشكال السلطة السياسية والدينية وغيرهما! وغدت مرويات الرواة - وما دون منها - لـ (قصص الأنبياء) تحمل صورتها الأسطورية والرمزية محاكية أهم الملاحم القديمة، وسنرى (إن الصورة التي ينقلها وهب بن منبه وعبيد بن شرية صور خالدة؛ بمعنى الخلود الكامل، صور إنسانية صادقة تعبر بحق عن حيرة الإنسان وقلقه، وترسم في وضوح صراعه مع القدر وصراعه مع الطبيعة وصراعه مع الحياة.. بل هي في كثير من فصولها ترسم صوراً للصراع ضد الغرائز ومحاولة التغلب عليها)[2].

لقد عرفنا إن مرحلة انتقال قصص الأنبياء من الشفاهية إلى الكتابية أوقعتها في متاهة البحث عن الجنس! وخاصة (في سياق التحولات التي قادت السرد العربي للانتقال من الشفاهية إلى المكتوب ، كانت هناك عوامل محددة ساهمت في بناء نسق

---

[1] - الكيلاني، شمس الدين، (1998). **من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي**، 139، ط1، دار الكنوز الأدبية، بيروت – لبنان.

[2] - خورشيد، **في الرواية العربية؛ عصر التجميع**، 76.

ثقافي مؤطر دينياً بظهور القرآن والإعجاز البلاغي، والقصص القرآني، وما أفرزته المرحلة، في ارتباطها بأيام العرب الجاهلية، من انفتاح مجموعة من الرواة والمفسرين على سرد ما جاء في القرآن وذكر المغازي، وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وسير الأنبياء والأولين، بالإضافة إلى كتب شروح الشعر المختلفة والأمثال والتراجم والطبقات، والتاريخ والبلدان، ومهام الرواة في استعادة حكي الأيام)[1]، وكل هذا يستدعي أن نقدم رؤية ودلالة جديدة للصورة النهائية التي انتهت إليها تلك النصوص؛ نصوص (قصص الأنبياء) في بعض الكتب التي وصلت إلينا وذلك من خلال الخطابات التالية: التاريخي، والأنثربولوجي، والأدبي.

1.2 **الخطاب التاريخي**:

للتاريخ مفهوم ملتبس في المدونات التي اعتنت بقصص الأنبياء وسيرهم، إذ إنه ليس له خصائص علمية تميزه عن غيره من الأجناس القولية الأخرى التي نجدها في (قصص الأنبياء). فمحمد بن إسحاق، والطبري - على سبيل المثال - يعدان من أهم من نقل الروايات التي تتحدث عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وصنفت أعمالهم (المبتدأ في قصص الأنبياء ، وتاريخ الرسل والملوك)[2] في سياق التأريخ، وأصبحوا من كبار المؤرخين العرب الأوائل!

وهذا التصنيف لأعمالهم بالتاريخية كان مؤسساً لمفاهيم غير واضحة للتاريخ في الثقافة العربية المبكرة، ومن خلال تطرقنا لملامح التأريخ في قصص الأنبياء، وبوصفه أحد الأجناس المختلطة مع غيرها في تلك النصوص، فإننا لا نريد أن نضع تعريفا محددا للتاريخ ونطبقه على كتابي ابن إسحاق والطبري، ولكن سنجعل

---

[1] - حليفي، شعيب، (2006). **الرحلة في الأدب العربي؛ التجنيس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل**، 21، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.

[2] - اخترت عنوان كتاب الطبري (تاريخ الرسل والملوك) كما في مسميات الكتاب عند ابن النديم في الفهرست، وذلك لما سيتم ذكره من الجوانب الأسطورية في الكتاب والتي يخدمها هذا العنوان أكثر من: تاريخ الأمم والملوك .

العلامات السيميائية التي تنطق بها النصوص هي التي توصلنا إلى نتيجة ما في مفهوم التاريخ في قصص الأنبياء.

وعند النظر في عنوان كتاب محمد بن إسحاق (المبتدأ في قصص الأنبياء) فإننا نجد أن العنوان بوصفه بنية لغوية ينفتح على مجموعة من الإشارات والدلالات التي تفصح عن قصديته ومدلولاته المختلفة التي ربما تتطابق مع متن الكتاب، وربما تفترق عنه، فالعنوان (المبتدأ في قصص الأنبياء)/دال مكثف، ومتن الكتاب/مدلول منبسط وواسع، وفي حالة تطابق الدال مع المدلول فلذلك علامة ما، وفي حالة اختلاف الدال عن المدلول فلذلك علامة ما مختلفة!.

وعند تفكيك بنية العنوان لغوياً ودلالياً فستظهر مجموعة من العلامات المضمرة التي لم ترد في سياق النصوص ظاهرياً، ولم ترد في تصريحات المؤلف والجامع لتلك النصوص.

فكلمة المبتدأ تحمل فكرة غيبية لحالة زمنية ربما هي الزمن البدائي، والأولي الذي كان، وفلسفة الزمن البدائي والأولي هي من أهم الأفكار التي شغلت مدوني النصوص العربية الأوائل وذلك في سياق البحث عن الحقيقة والمقدس.

كما أن (مُبْتَدأ) على وزن مُفْتَعل أي مبالغ فيه ، وإذا عددنا (المُبْتَدأ) نوعاً من الأجناس القولية أو الكتابية فهذا إشارة إلى ما يحمله من مفتعلات الأساطير والحكايات القديمة جداً، وعليه فكل ما يحمله المبتدأ ويرويه فهو مفتعل ومتداخل و أسطوري ولا يحمل حقيقة تاريخية.

وهو في ذلك يقابل الخبر الذي لا يكون مفتعلاً بل يحمل سمة الصدق في الغالب، وربما حمل سمة التفسير والوثوقية التي لا يحملها جنس (المبتدأ)! وفي حالة تقدير محذوفات العنوان فإن ذلك يوضح قصدية المؤلف وعمله؛ بحيث نفترض أنه يقول: سأروي المبتدأ/سأحدِّث بالمبتدأ/وكأن سائلاً سيسأله عن هذا المبتدأ فيجيب: المبتدأ به في المعرفة أو في التاريخ أو في المجالس. أو المبتدأ له أي للمهدي ابن أبو جعفر المنصور الذي كان مؤدباً له، أو المبتدأ منه على سبيل الاختيار والانتخاب من معارف مختلفة، ويكون لهذا المبتدأ منه أولوية وسبق على غيره من المعارف!.

وقوله (في قصص الأنبياء) أي : أحداث أو سرود أو حكايات أو تـاريخ أو أساطير الأنبياء وهم: الأشخاص الذين اصطفاهم الله من خلقه ليبلغوا رسالته . و إذا كانت دلالة المبتدآت بأنها المفتعلات والأساطير في قصص الأنبياء فإن ذلك يـسقط فكرة التاريخ من قصدية عنوان ابن إسحاق، ولن نتأكد من ذلك إلا بمقاربـة مـدى اختلاف و افتراق العنوان مع متن الكتاب .

ويحتوي متن الكتاب على الروايات التي ترد في (المبتدأ في قصص الأنبياء) وهي روايات مجموعة لها ترتيبها الخاص الذي يشير بالتسلسل الزمنـي لأحـداث وقعت للأنبياء بدأ من بداية الخلق ثم خلق آدم عليه السلام ونزولـه الأرض وهـي على هذا الترتيب:

(بدء الخلق– آدم وحواء– من شيث إلى نوح– نوح– عاد– ثمود– إبـراهيم– يوسف– أصحاب الرس– أيوب– شعيب– الخـضر– موسـى– حزقيـل– إليـاس واليسع– شمويل وطالوت وجالوت– سليمان– ملوك بني اسـرائيل بعـد سـليمان– أشعيا– إرميا– ذو القرنين– زكريا ويحي– مريم وعيسى– أصحاب الكهف– يونس بن متى– جرجيس) .

والترتيب السابق هو ترتيب تعاقبي يشير إلى حالة زمنية دالة علـى مـسيرة الإنسان على الأرض ، غير محددة بتواريخ . وعلى ذلك فإذا كان (المبتـدأ فـي قصص الأنبياء) يحمل فكرة الزمن تعاقبياً فهل ذلك هو مفهوم ابن إسحاق للتاريخ؟ وترد روايات ابن إسحاق بأسلوب المحدثين الذين ينتهجون أسلوب العنعنات ورواية الحديث من السابق إلى اللاحق، وهي في أغلبها روايات قصيرة وسـريعة بـدون تفاصيل كثيرة، تحمل كل رواية – غالباً – حدثاً ، وتفسيراً له، واستشهاداً من آيـة قرآنية أو حديث نبوي، وسأورد بعض الأمثلة مفككاً لها، ومبرزاً البنيات المؤسـسة لها كما في هذه الأمثلة من روايات بدء الخلق [1] (بدء الخلق - مدة الـدنيا - يـوم الخلق - أول الخلق - الديك - إبليس) ، وهـذه النـصوص التـي جـاءت فـي

[1] - هذا التفكيك من اعتناء محقق كتاب: ابن إسحاق، **المبتدأ في قصص الأنبياء**، 5.

الموضوعات السابقة تنحو منحى أسطورياً أكثر منه تاريخياً ، أو أنها تحمل حقائق تاريخية أو زمنية ولكنها مفسرة تفسيراً أسطورياً:

(مدة الدنيا سبعة آلاف سنة – يقول أهل التوراة : ابتدأ الله الخلق يوم الأحد - يقول أهل الإنجيل : ابتدأ الله الخلق يوم الأثنين – الليل والنهار – أربعة أيام – بين الأرض إلى السماء الدنيا مسيرة خمسمائة سنة - أسطورة الديك – أسطورة إبليس ..) وعلى ذلك فهل الأسطوري هو تاريخي ، والتاريخي هو أسطوري؟ أم أن الأسطورة جنس يختلف عن التاريخ؟ ونحن هنا بصدد إشكالية وهي أن البحث عن التاريخي بوصفه جنساً أحالنا على الأسطوري بوصفه جنساً آخر يتفاعل معه ويتداخل، وربما يتقاطع .

وعند تأمل لأسطورة أول الخلق فإننا نجد أن تلك الأسطورة تؤسس لمبدأ الزمان: (حدثني محمد بن حميد قال : حدثنا سلمة بن الفضل قال : قال محمد بن إسحاق : كان أول ما خلق الله تبارك وتعالى النور والظلمة[1]، ثم ميز بينهما، فجعل الظلمة ليلاً أسود مظلماً، وجعل النور نهاراً مضيئاً مبصراً، ثم سمك السماوات السبع من دخان..)[2].

وهذا الأمر ربما يحيلنا إلى أن ما يرويه محمد بن إسحاق هو ما قبل الزمان، ولذلك كان هذا التداخل بين الأسطوري والتاريخي، وأن ما يحيل على التاريخ أو الزمن هو ملفوظات لغوية (النور / النهار – الظلمة / الليل) وليس زمناً بالمفهوم الحقيقي، والذي جرى أن تلك الملفوظات اللغوية الدالة على زمن أو تاريخ تآزرت مع تصورات غير حقيقية فنتج نص منفتح على المدهش والعجيب والغريب، وهذا يعطينا نتيجة وهي: أنه لو تطابق دال العنوان (المبتدأ في قصص الأنبياء) مع مدلول متن الكتاب لأعطانا قصدية النص/المُؤلف وهي قصدية حقيقية تعنى بالتاريخ، ولكن الذي حدث أنه افترق واختلف وانفتح دال العنوان عن مدلول متن الكتاب فأعطانا قصدية النص/المُؤلف وهي قصدية تصورية تعنى بالشعرية

---

[1] - هذه أسطورة مجوسية مفادها: أن أصل الكون كان النور والظلمة وهما إلهان في العقيدة الزرادشتية.

[2] - ابن إسحاق، **المبتدأ في قصص الأنبياء**، 49. وهو في: **الكتاب المقدس**، تكوين: 1.

(الأسطوري) بكل ما فيها من مدلولات لا نهائية، ولعل هـذا التخطـيط يوضـح النتيجة بشكل مختصر :

دال العنوان	مدلول متن الكتاب	النتيجة
قصدية النص / المُؤلف	الحقيقة (التاريخ)	ينغلق الدال على المـدلول وتـنخفض درجة الأدبية .
قصدية النص / المُؤلف	التصور (الأسطورة)	ينفتح الدال علـى المـدلول بـصورة لانهائية وتعلو مستويات الأدبية .

ومن خلال النتيجة السابقة فإنه لا تكون مرويات ابن إسحاق تاريخاً بقدر ماهي مبتدأآت ومفتعلات أسطورية ، وهذا يؤسس لجنس ثقافي هو جنس (المبتدأ) كمـا أشار إليه عنوان ابن إسحاق. ودل دلالة مهمة على تأثر محمد بن إسحاق بـالملاحم القديمة التي بدأ تطور التاريخ فيها (في الحضارتين اليونانية والرومانية وكان قد بدأ هناك أسطورياً - كما هو الحال في الإلياذة والأوديسة - ثم تخلَّص من الأسـطورة والصياغة الشعرية شيءاً فشيءاً ، ليظهر مؤرِّخـون مـن أمثـال : هيـرودت .. بوليبيوس .. سترابون .. وغيرهم)[1].

والإشكالية بين جنسي التاريخ والمفتعلات أو الأساطير أوقعت محقـق كتـاب محمد بن إسحاق في نفس ما وقع فيه الدارسون السابقون من كونه يحكي تاريخ أمة محتذياً فيه أساطير الملاحم القديمة دون المحاولة في كشف الفرق بين هذين الجنسين على الرغم من جهد المحقق في تتبع مرويات ابن إسحاق وخاصة التي وردت فـي سفر التكوين وعموم الإسرائيليات : (والفكرة في رأينا، أن ابن إسحاق كان يكتـب وفي ذاكرته نصوص سردية ذات طابع ملحمي شـعري ، تحكـي تـاريخ الأمـة بلسان جمعي، لا نستطيع الآن التثبت من تلك النصوص، ولكـن ملاحـم اليونـان وأساطيرهم، وقصص ملوك الفرس ربما كانت النموذج الذي احتذاه ابـن إسـحاق في كتابه، والنظرة الفاحصة للكتـاب تؤيـد أنـه أراد أن يـضع ملحمـة عربيـة

---

[1] - زيدان، يوسف، (1999)، **فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية**، منشور على موقع: يوسف زيدان الالكتروني، www.ziedan.com.

إسلامية، أبطالها شخصيات دينية، ذات قدرات خارقة، تقص أحداث التاريخ بأسلوب جمعي)[1].

والنص السابق من قبل محقق كتاب محمد بن إسحاق يشير لما نحن بصدده وهو إشكالية التاريخي والأسطوري، وعدم محاولة المحقق البت فيهما مما جعله يقول: (لا نستطيع الآن التثبت من تلك النصوص)، ولقد كان ابن إسحاق واعياً بدرجة عالية للمرويات التي يرويها فهو لم يورد لفظة تاريخ لا في عنوان كتابه ولا في نصوصه المروية، وإنما كان يشير قبل روايته للرواية بما يقلل من صدقها واقترابها من الحقيقة أو التاريخ، وهو يكثر ويكرر من صيغ التمريض في الروايات إذ يقول: (يقال والله أعلم)، (فقال فيما يزعمون والله أعلم)،(قال : ويزعم أهل التوراة)، (قال ابن إسحاق: فهذا ما وصل إلينا من كتاب الله عن خبر موسى لما طلب النظر إلى ربه، وأهل الكتاب يزعمون وأهل التوراة : أن قد كان لذلك تفسير وقصة وأمور كثيرة ومراجعة لم تأتنا في كتاب الله. والله أعلم)[2].

وكلامه السابق فيه ما يشير إلى أن اختياره لعنوان (المبتدأ ..) وهو المُفتعل كان دقيقاً ومشيراً إلى ما انطوت عليه تلك النصوص إذ هي مفتعلات وأساطير، وهي كالتالي:

(أسطورة إبليس والحية ودخول الجنة - أسطورة النسر والسمكة - أسطورة كسوف الشمس والقمر سبعة أيام بلياليهن بسبب موت آدم - أسطورة طقسية : تغسيل آدم وتكفينه من قبل الملائكة - أسطورة زواج ابني آدم - أسطورة قوس قزح - أسطورة كون حام بن نوح عبداً لأخويه - أسطورة قوم عاد (السحب الثلاث) - أسطورة نسور لقمان - مغارة شداد بن عاد - أسطورة (النبي إبراهيم) أصحاب النجوم يحذرون من الغلام الذي يعارض مُلك النمرود - أسطورة مص إبراهيم أصابعه - أسطورة ختان النساء وثقب آذانهن - أسطورة (ثبت عتبت بابك) - أسطورة الغصن الذي في بيت يعقوب - أسطورة رؤيا

---

[1] - ابن إسحاق، **المبتدأ في قصص الأنبياء**، 37 (مقدمة المحقق).

[2] - المرجع نفسه، 220.

يوسف للغصن - أسطورة ما حصل ليوسف في البئر - أسطورة كلام الذئب مع النبي يعقوب - أسطورة زواج النبي يوسف من التي راودته - أسطورة فتى موسى وعين الخلود (جلجامش) - أسطورة ولادة النبي موسى عليه السلام - أسطورة الجبارين - أسطورة عاج بن عنق وقتل موسى له من خلال كعبه (جلجامش) والإلياذة .

إذا كان ما قدمه محمد بن إسحاق في كتابه (المبتدأ في قصص الأنبياء) لم يعد من قبيل التاريخ بل من قبيل المفتعلات أو الأساطير التي تدخل في نطاق الفولكلور كما أشارت بذلك العلامات السيميائية للكتاب، فهل اختلف هذا المفهوم عند محمد بن جرير الطبري؟

وبطبيعة الأمر فليست الإشكالية في اختلاف المفهوم بين ابن إسحاق والطبري لاسيما أن ابن إسحاق لم يذكر لفظة (تاريخ) في كتابه، ولم تكن لديه مقدمة أو خطبة يوضح فيها أدواته المعرفية ومنهجه التاريخي كما فعل الطبري الذي كان يحاول أن يؤسس مفهومه الخاص للتاريخ؛ ذلك المفهوم الذي كان يترسمه بدقة ووعي في عنوان كتابه ، وتعداه في خطبة الكتاب التي وضح فيها مفهومه للتاريخ، وحاول أن يطابق دال العنوان بمدلوله في متن الكتاب ، مما لم يكن في حالة ابن إسحاق.

وإذا كانت الفترة الفاصلة بين ابن إسحاق والطبري زمنياً خير معين لتراكم المعرفة والوعي للاحق دون السابق، فهل كانت مسوغاً للطبري ليكون مختلفاً في تاريخه عن مبتدأ ابن إسحاق؟

إننا بحاجة لأن نقف حول العلامات السيميائية حول عنوان ومتن كتاب الطبري لاسيما إذا لم نجد ما يوضح ويبرر فكرة ومفهوم التاريخ بوصفه أحد الأجناس التي تكونت من خلالها نصوص قصص الأنبياء، كما أن الوقوف حول ملامح التجنيس التاريخي فيه هو محاولة للبحث عن الهوية الضائعة لنصوص قصص الأنبياء، أو معرفة دلالة لهذه التركيبة من الأجناس المختلفة.

إن محاولة الطبري في تقديمة لتاريخ الرسل والملوك كانت مشوبة بالكثير من العوائق منها:

أن محاولته في الكتابة التاريخية – عن قصص الأنبياء - تعد امتداداً لتجربة من سبقه كتجربة وهب بن منبه، ومحمد بن إسحاق وغيرهما، وتعد تجربة ومغامرة مبكرة في زمن كان بدائياً أو قريباً من البدايات في مرحلة التدوين عند العرب، وتعد محاولة لكسر النسق الشفاهي الذي سارت عليه وفيه الأدبيات العربية المبكرة.

وكون الطبري يقدم وعياً بمصطلح التاريخ فذلك وعي نسبي لم يستطع من خلاله الخروج من أنساق المعرفة السائدة والموروثة التي تؤسس للمعرفة بفكرة الأول، وعالم الأوليات، والبدائيات؛ تلك الفكرة التي تخرج عن إطار الحالة المنهجية إلى عموم الحالة الوجودية والعقائدية، بدليل أن تفكيره بالتاريخ لفكرة الأول والآخر أو البداية والنهاية، كان هاجساً مهماً لم يُنسه أن يبدأ به خطبته التي تقاصر فيها أول التاريخ أمام الله الأول، وتقاصر فيها آخر التاريخ أمام الله الآخر(الحمد لله الأول قبل كل أول، والآخر بعد كل آخر)[1].

وكل أول وكل آخر في التاريخ بالنسبة لوعي الطبري يمثل حالة غيبية غير ثبوتية أو يقينية مما يجعل الطبري يذكر (الله الأول والآخر) على سبيل التبرك والمدد الإلهي الذي يعلم كل شيء، وعلى سبيل النسبية التي لا تقارن بين علم الله تعالى وبين العلم التاريخي الذي يقدمه الطبري، وبما أن كل أول وكل آخر في التاريخ هو غيبي فلا يمكن أن يُعلم إلا من علاَّم الغيوب، ولكون الطبري يقدم مفهومه عن التاريخ الذي هو: [ديمومة، وزوال، وانتقال، وفناء، ونهاية] فقد وظف هذه المصطلحات الدالة على التاريخ والزمن توظيفاً عقائدياً لتعزيز الحالة النسبية في تاريخه البشري، أمام صانع التاريخ وصانع الزمان الإلهي سبحانه وتعالى: (الدائم بلا زوال والقائم على كل شيء بغير انتقال والخالق خلقه من غير أصل ولا مثال فهو الفرد الواحد من غير عدد وهو الباقي بعد كل أحد إلى غير نهاية ولا أمد)[2]، ومن أجل أن يقدم – كذلك - وعياً مضمراً بماهية التاريخ التي لا تقف عند الحوادث بل تتعداها إلى العظة والعبرة التي ستكون من خلال نهاية التاريخ وبقاء صانع التاريخ.

---

[1] - الطبري، **تاريخ الطبري**، 3/1.

[2] - المرجع نفسه، 3/1.

وهذا الوعي المضمر لفكرة الوعظ بالتاريخ كانت مؤسسة لأن يكتب تاريخه عن الرسل الذين هم مصدر الحقيقة الدينية المؤسسة للرحمة والعدل والتوحيد، ويقرنها بتاريخ الملوك الذين هم مصدر الحقيقة البشرية في الظلم والبطش والاستبداد والشرك!

وجل الصراعات التي كانت بين الرسل والملوك كانت من أجل تحرير الأمم من عبودية الملوك والطواغيت إلى عبودية الله الواحد القهار، والملوك تفهم أن صراعها مع الرسل عليهم السلام هو صراع على السلطة التي ستُنتزع منهم وتبدد قوتهم ، ولكنها ليست بشيء أمام الله الذي: (له الكبرياء والعظمة والبهاء والعزة والسلطان والقدرة تعالى عن أن يكون له شريك في سلطانه أو في وحدانيته نديد أو في تدبيره معين أو ظهير أو أن يكون له ولد أو صاحبة أو كفء أحد لا تحيط به الأوهام ولا تحويه الأقطار ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير)[1].

إن الطبري في هذه التوليفة اللغوية - التي تحاول أن تشير إلى أبعاده الدينية والعقائدية في كتابة التاريخ – يصنع نسقاً مضمراً لإبعاد ذهن المتلقي عن أي مؤثرات خارجة عن نطاق الدين الإسلامي، وهذا غير صحيح! فموضوع التاريخ القائم على فكرة أول الأشياء – و أول الخلق .. الخ كان مستمداً من موروثات يهودية كانت موجودة في كتبهم وأسفارهم، وبمقارنة كل الرواة المسلمين الذين كتبوا في (قصص الأنبياء) مع أسفار اليهود فإنها تكاد تكون متطابقة؛ بمعنى أن الطبري– خاصة– لا يستطيع أن يغفل هذا الجانب ويخفيه تحت ملفوظات لغوية تمجد الذات الإلهية، وتكون قناعاً إسلاميا لمنهجيته التاريخية حتى وإن قام بمبررات لرواية بعض الروايات التي - يستنكرها السامع – يقول الطبري:(وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه دون ما أدرك بحجج العقول، واستنبط بفكر النفوس، إلا اليسير القليل منه

---

[1] - الطبري، **تاريخ الطبري**، 3/1.

إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادثين، غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بإخبار المخبرين ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس، فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتي من قبل بعض ناقليه إلينا، وإنّا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدي إلينا)[1].

وهذا التصريح في كلام الطبري - الذي يعتني بتدوين الكثير من الروايات التي من سماتها أنها: [روايات لا تُدرك بحجج العقول، ولا تستنبط بفكر النفوس.. وأنها روايات ذات سند منقطع مابين الماضين والحادثين الذين لم يشاهدوا ولم يدركوا الزمن الماضي] يُعد منهجاً محايداً ارتضاه واعتذر منه على سبيل الجانب المعرفي الذي تمليه تقاليد الرواية الشفوية، وهذا المنهج وإن كان يصب في جانب الصدق والوثوقية للطبري، إلا أن له تأويلاً آخر في تحليل الخطاب وهو على وجهين:

الأول: ظاهر وهو الحياد في نقل الروايات المختلفة وإشراك المتلقي في عبء تلقيها الخارج عن حجج العقول والنفوس.

والآخر: مضمر وهو وقوع الطبري ومتلقيه تحت سلطة الرواية الشفاهية المُتَخيلة والمنفتحة على عوالم العجيب والغريب، وهذا هو عالم المبتدأ والأسطورة التي وقع فيها من سبقه. وهذه السلطة للرواية الشفاهية على الطبري جعلت منه راوياً أكثر منه مؤرخاً، ولو أنه قدم نقده لها لاختلفت رؤيته للتاريخ سواءً في مقدمته أو في اختياره للروايات الأخرى وخاصة ما يخص (قصص الأنبياء).

إذا فليست الوظيفة الدينية هي السبب في الجمع بين (الرسل) و (الملوك) في مدونة تعنى بالتاريخ لتكون واعظة للناس ولعموم البشر، بل هناك سبب أسطوري يؤسس لأفكار متعددة دونت على أنها تاريخ، وعلى سبيل المثال: ماهي

---

[1] - الطبري، **تاريخ الطبري**، 1/7-8.

صلة الربط بين الرسل والملوك كما هي في عنوان كتاب الطبري (تاريخ الرسل والملوك) ؟.

إن فكرة التقاء الرسل والملوك لا تخلو من جانب أسطوري كما تشير له بعض الأساطير اليهودية، فالتقاء أصل الرسول والملك في رحم واحد كان فيه الصراع قبل ولادتهما على الأرض، فهما أخوان استحق أحدهما أن يكون من نسله الأنبياء لبره بأمه، واستحق الآخر أن يكون من نسله الملوك، وسبب ذلك كما تقول الأسطورة (أن النبي إسحاق عليه السلام حملت زوجته بغلامين في بطن واحد، فلما جاء وقت وضعهما اقتتل الغلامان في بطنها فأراد يعقوب أن يخرج قبل عيص. فقال عيص: والله لئن خرجت قبلي لأعترضن في بطن أمي فأقتلها ، فتأخر يعقوب وخرج عيص قبله؛ فسمي عيصاً لأنه عصى فخرج قبل يعقوب، وسمي الآخر يعقوب لأنه خرج آخذا بعقب عيص، وكان يعقوب أكبرهما في البطن، ولكن عيصاً خرج قبله، فلما كبر الغلامان كان عيص أحبهما إلى أبيه، ويعقوب أحبهما إلى أمه، وكان عيص صاحب صيد، فلما كبر إسحاق وعمي قال لعيص يابني أطعمني فأدعو لك بالبركة، وكان العيص رجلاً أزباً كثير الشعر، فلما قال له أبوه ذلك سمعت أمه قول إسحاق فقالت ليعقوب، فكان هو الذي جاء بالصيد لوالده ودعا له وقال: بارك الله في ولدك وجعل فيهم النبوة والكتاب، ولما رجع عيص وعلم بذهاب الدعوة ليعقوب خاف إسحاق من اقتتال الأخوين فقال: ولكن أدعو لك دعوة أخرى كثَّر الله ولدك وجعل فيهم الملوك)[1].

ومع كون كتاب الطبري لم يخضع لفكرة ناضجة وجريئة في التاريخ؛ تعلي نصوصاً وتسقط أخرى من أجل الحقيقة التاريخية، فإنه يبقى في سياق التشتت وضياع الهوية التجنيسية التي سيطرت على (قصص الأنبياء) ولم تجد لها طريقاً مختلفاً في كتاب الطبري عمن سبقه، وظلت إشكالية الخطابات المختلفة في حالة تداخل وتقاطع لم تفرز ولم تصنف تصنيفاً علمياً أو منهجياً.

---

[1] - ينظر: **الكتاب المقدس**، تكوين، 32. وأيضاً: الثعلبي، **قصص الأنبياء**، 88. وأيضاً: الكسائي، أبو عبد الرحمن، ت 1234هـ، (2004). **قصص وموالد الأنبياء**، 142، ط1، تح: خالد شبل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

ولذلك فإننا لا نستغرب عندما يلح علينا هذا السؤال: (كيف تحول الحدث التاريخي في صدر الإسلام إلى حدث أسطوري إبان تواتر الوحي في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والزيادة الهائلة والمكثفة في أسطرة الوقائع عند تدوين التراث الإسلامي في سجلات الإخباريين ؟)[1]، وسرُّ عدم الاستغراب أن تحول الحدث التاريخي في عصر صدر الإسلام إلى حدث أسطوري كان بسبب ذلك الحضور الكبير للأسطورة في الضمير الجمعي مما لم يجعل الانزياح أمراً سهلاً وممكناً لما في الأسطورة من علاقات وارتباطات كان من الصعب على الحقيقة التاريخية أن تزيحها لأنها لم تقم بتفكيكها، بل وقفت منها موقف الحكم بالصدق من عدمه، ولنمثل على ذلك من خلال قصة عيص ويعقوب السابقة.

إن قصة عيص ويعقوب تحمل دلالة سيميائية على وجود الخير والشر في الإنسان، فهما مولودٌ [توأم] لأنهما في بطن واحد، وهما ابنا إسحاق النبي إلا أن أحدهما كان مطيعاً هادئاً خيِّراً ، والآخر قوياً متجبراً شريراً، وكأن القصة تريد أن تقول: إن هذين الضدين (الخير والشر) هما باطن وظاهر لإسحاق عليه السلام بوصفه إنساناً ، ولم تكن مسألة التوأم في القصة تأخذ جانبها العادي الواقعي بمقدار أنها تمثل (في الأساطير رمزاً أزلياً للإتحاد والانفصال ، رمزاً يعكس عمق مبدأ الانقسام الثنائي في الطبيعة والمجتمع . ويرى بعض العلماء أن الثنائية على وجه العموم المبدأ الأساس في تفكير القدماء)[2].

والتوأم إما يكون رمزاً لصراع الخير والشر مثل أسطورة برومثيوس وأخيه التوأم إيبمثيوس، وإما يكون رمزاً لاتفاق المتشابهين أو الاثنين مثل أسطورة (كيري) و (كامي) في أساطير جنوب أمريكا، فقد كان كلا الأخوين يساعد الآخر على الحياة بأن ينفخ عليه حين تأكله النار فيرجع إلى الحياة مرةً أخرى، وكذلك في أسطورة (رومولوس) و(ريموس) الأخوين اللذين أرضعتهما الذئبة (لوبا)، حيث كانا متحدين في البداية ثم مالبثا أن تقاتلا بجيشهما، فلما قُتل

---

[1] - القمني، **الأسطورة والتراث**، 27.

[2] - البيديل، م. ف، (2005). **سحر الأساطير**، 189 ، ط1 ، تر: حسان ميخائيل إسحاق، دار علاء الدين، سورية.

(ريموس) حزن عليه أخوه (روملوس)[1]، كذلك الشأن في قصة عيص ويعقوب فإنهما اختلفا في البداية، لكنهما اتحدا في جيل الأبناء والأحفاد بأن كونا شعباً عبرياً تقاسم سلطته الأنبياء والملوك.

والقصد من هذه القراءة هو: هل بإمكان التاريخ أن يقف أو يزيح الأساطير وهي بهذه القوة من العلاقات والعقائد والفلسفات؟ أم أنه لابد أن يكون متلبساً بها حتى يتغلب عليها أو يكون من مكوناتها الأخرى؟.

2.2 **الخطاب الانثربولوجي**:

حملت سرديات قصص الأنبياء وعياً خاصاً بالإنسان، وفكرة الإنسان الأول؛ خلقه ونشأته ومسكنه وتزاوجه وحِرفه وأعماله وطقوسه.. وفي (قصص الأنبياء) أخبار وحكايات رصدت أنظمة وأنساق الإنسان الاجتماعية والسياسية لكنها لا تتأطر في السياق العلمي الانثربولوجي الذي تطور وشاع في القرنين الأخيرين من زمننا، والذي وجد له العديد من الباحثين والملاحظين والمؤسسات الراعية لفكرة الإنسان ودراستها وخاصة البدائي منها.

وكون هذه المباحث الإنسانية وجدت في المصنفات العربية الإسلامية كقصص الأنبياء والأخبار وكتب التفاسير فليس معنى ذلك أنها كانت علماً مستقلاً بذاته، بل كانت في سياق النص الثقافي الذي يجمع العديد من الأجناس الأدبية والأسطورية، وتلك المباحث التي اهتمت بفكرة الإنسان كانت تنطلق من خاصيتها الوجودية، وأسئلتها المحيرة، وافتراض الأسباب والمسببات للأشياء في هذا الكون وعلاقتها بالإنسان والحيوان والجماد، وحملها لتصورات بشرية أسطورية أكثر منها دينية أو علميه ساهمت في تأسيس روافد التصورات الشعبية وأدبياتها المختلفة.

وفكرة المعرفة أو التعرف التي واجهت الإنسان الأول – آدم – وخاصة بعد نزوله للأرض تشكل البنية الأولى في تلك التصورات، بحيث أن حكايات وأخبار

[1] - يُنظر: البيديل، **سحر الأساطير**، 191.

قصص الأنبياء تفترض العديد من الأسئلة المضمرة في كيفية تعرف آدم على الأشياء على وجه الأرض:

(قال وهب بن منبه: لما أهبط الله آدم من الجنة واستقر جالساً على الأرض عطس عطسةً فسال أنفه دماً ، فلما رأى سيلان الدم من أنفه ولم يكن رأى قبل ذلك دماً هاله ما رأى، ولم تشرب الأرض الدم فاسود على وجهها كالفحم ففزع آدم من ذلك فزعاً شديداً، فذكر الجنة وما كان من الراحة فخر مغشياً عليه وبكى أربعين عاماً، فبعث الله إليه ملكاً فمسح ظهره وبطنه، وجعل يده على فؤاده فذهب عنه الحزن والغشى فاستراح، فما كان يصيبه من الغم)[1].

يطلعنا هذا الخبر على حالة التعرف الأولى لآدم على وجه الأرض، وما يشوب هذا التعرف من حالة الدهشة والخوف لدرجة الصدمة التي لا يتحملها فيخر مغشياً! وهذه المعرفة تمثل شقاء اللحظة ومعاناتها ووقعها على آدم حينما أدرك الفرق الهائل بين العلوي/الجنة، وبين السفلي/الأرض، وأصاب آدم حينها ما يصيبه وذريته من أمراض والتي تمثلت في العطاس الذي نجم عنه خروج دم من أنفه.

وخروج الدم فيه دلالة خطيرة ليس على المستوى الجسدي لآدم بل على مستوى مستقبل الإنسان على الأرض، فسيلان الدم من الأنف فيه استشراف لسيلانه عن طريق الجريمة التي ستكون بين ابني آدم وغيرهما، وفيه دلالة على ما يكون من فساد وقتل ومنازعات بين البشر. إذاً هذه بداية التعرف على أشياء الأرض التي لم يكن لها وجود في الجنة :[المرض – الدم – الخوف] وحتى يُخرج الخبرُ آدم من تبعات هذه الآفات فقد تخيل عاملاً مساعداً يخرج آدم من أزمته، وهذا العامل هو (ملك) ذو قدرات خارقة كان بمثابة الطبيب والمعالج حينما مسح على جسد آدم .

وإذا تيسر لآدم هذا (الملك) فلعله لا يتيسر لذريته، ولذلك نطلع على خبر آخر يروي لنا فيه تعرف آدم على العلاج: (ثم إن آدم وجد ألماً في رأسه وجسده فشكا ذلك الألم إلى الله تعالى، فنزل عليه جبريل بشجرة الزيتون فأمره أن يأخذ ثمرها ويعصره، فقال: إن في هذه الشجرة شفاء من كل داء إلا السام، ودله جبريل

---

[1] - الثعلبي، **قصص الأنبياء**، 30.

عليه السلام على شجرة الإهليلج الأبيض والأسود والأصفر. فقال له إن ربك يقرئك السلام ويقول لك : كل من هذه فإنك لن تتداوى أنت وذويك بدواء أفضل منها فيه شفاء من كل داء... فأكله آدم فبرئ)[1].

وجميع الأخبار التي أوردها الثعلبي والطبري في شأن آدم/الإنسان الأول فإنها تحمل سرداً متسلسلاً في موضوعاته التي تؤسس لنظام المعيشة والسكنى والعبادة والصراع على الأرض، سأقوم بتفكيكها وإظهار البنيات المؤسسة لها، وهي كالتالي:

(ندم آدم على معصيته وغربته في الأرض وبكائه وحسرته- ورق الجنة الذي كان لباس آدم يبس وتطاير بأرض الهند فعبقت منه أشجار العود والصندل والمسك والعنبر - آدم يتألم من رأسه وجسده فيشكو ذلك لله- يدله جبريل على دواء وهو أن يعصر شجرة الزيتون التي أنزلها من الجنة- آدم يشتكي وحشة جسده فينزل الله عليه ثمانية أزواج المذكورة في القرآن، ويأمره أن يذبح منها ، ويتخذ من صوفها لباساً - آدم يتعلم حرفة الحياكة من جبريل - آدم يشتكي من الجوع - جبريل يجلب النار من شرر جهنم ليطبخ آدم عليها - جبريل يأمر آدم باتخاذ آلة الحرث - آدم يحرث السنابل ويطحنها بحجرين - آدم يعجن الدقيق - آدم يحفر حفرةً ويضع فيها حطباً ويوقد النار فيها - آدم يخبز - آدم يشكو من العطش ، وجبريل يعطيه معولاً ليحفر بئر ماء - آدم يشكو من ألم فبعث الله له ملكاً ففتق دبره ليخرج ما أكله - آدم يذيب الحديد ويصنع منه تنوراً . وهو التنور الذي ورثه نوح وهو الذي فار بالعذاب - آدم أول من ضرب الدينار والدرهم وقال : لا تصلح المعيشة إلا بهما - آدم يزرع الحبوب والثمار التي نزل بها من الجنة - آدم يتأمل سعة الأرض فيخبره الله بأنه جعله وذريته خلفاء فيها بالعبادة والطاعة والذكر - آدم يتوب لله تعالى - آدم يسافر من الهند إلى مكة للحج . وكان معه ملك يرشده - كل موضع تطأ فيه قدم آدم يكون عمراناً ، والذي لم تطأه قدمه يكون مفاوز وقفاراً - آدم يلتقي بحواء ويتعرف عليها في عرفات ، وجبريل يعلمه نكاحها- الله تعالى يغفر

---

[1] - الثعلبي، **قصص الأنبياء**، 30- 31.

لهما ذنبهما ويتقبل توبتهما ، ثم يعودان للهند - الملائكة تهنئ آدم على الحج وقبول التوبة - الله تعالى يلهم آدم كلمات تؤسس للعبادة والخضوع له - الله يهبط ديكاً من الجنة ليذكر آدم بأوقات التسبيح) .

بعد تفكيك الأخبار السابقة نجد أنها تحمل بنيويات: المقدس، والأساطير المؤسسة للمعرفة – أساطير تعليلية – ورمزية التجاور والترابط بين القدسي والأسطوري.

ويتجلى المقدس في الأخبار السابقة بكونها ترجع الأشياء الدنيوية إلى أصل واحد هو الله سبحانه وتعالى، أو ما خلقه مثل جبريل أو الجنة أو النار، وهي لا تقول بقدسية الأشياء صراحة ولكنها تُفْهَم ضمناً من سياقها المنطقي العقلي الذي يقدس كل شيء جاء من السماء! وهذا الذي جاء من السماء يظل أصلاً تحاول الأخبار تأكيد مركزيته وقدسيته ويُفهم منها أن تلك القدسية مستمرة في السلالة: البشرية، الحيوانية، النباتية، الجمادية.

ولذلك فلنا أن نفترض بعضاً من الأسئلة بناءً على ما توحيه فكرة المقدس في تلك الأخبار:

إذا كان آدم مقدساً فهل ستكون سلالته مقدسة كلها أو بعضها؟ وهذا السؤال لم يكن افتراضياً بل هو واقعي لحد ما، خاصة أننا إذا تأملنا نصوصاً أخرى لقصص الأنبياء وجدنا أنها تولي هذا الأمر عناية خاصة، ومن أمثلة ذلك ما اعتمده الإخباريان الهمداني في الإكليل، و وهب بن منبه في كتابه التيجان من بنية مركزية وهي الأنساب والقرابات المقدسة، وخاصة من سلالة الأنبياء والملوك، إلا أن السلالة الملكية لعرب اليمن - الذين ذكرهم وهب بن منبه - تنال شأناً كبيراً في السرد بصورة تجعل من السلالة الأنبيائية مجرد خلفية للتاريخ وللجذور لهؤلاء الملوك الذين جعل عنوان كتابه دالاً عليهم (كتاب التيجان في ملوك حمير)، وفي بعض الترجمات لوهب بن منبه فإنها تورد له هذه المقولة (يا ابن آدم قد مضت لنا أصول عن فروعها فما بقاء الفرع بعد أصله)[1]، مما يدل على أن ابن منبه يحمل

[1] - ابن الجوزي، **القصاص والمذكرين**، 244.

وعياً خاصاً بمسألة الأنساب والسلالات العربية المقدسة سواء من ناحية الأسطورة أو من ناحية التعصب والافتخار.

(ومن أبرز هؤلاء: وهب بن منبه وعبيد بن شرية في القرن الأول الهجري إذ رآكم كلاهما وبدافع التعصب لموطنهم – كما يعتقد الدوري – أخباراً عن تاريخها هي عبارة عن مزيج من القصص الشعبية والإسرائيليات ، وحاولوا بذلك تمجيد عرب اليمن بأن نسبوا إليهم أمجاداً في الحرب والصنعة واللغة والأدب وحتى في الدين ليدللوا على أنهم سبقوا عرب الشمال في أمجادهم أو أنهم لا يقلون عنهم في ذلك)[1].

والتيجان عند وهب بن منبه هي رمز للسلطة والملك، وهو في سردياته يحاول أن يؤسس لفكرة منشأ السلطة على وجه الأرض من خلال سيرة الملوك اليمانيين الذين اتخذوا التيجان بوصفها علامة تعظيم وإجلال لمكانتهم في الملك والنسب، ويحكي الكتاب - مسألة خطيرة جداً وهي التي تتعلق بموضوع السؤال أعلاه - عن طريق الوصول للتاج/السلطة سيرة العنف والحروب التي خاضتها ملوك اليمن وتبرير ذلك العنف بمجاورة المقدس، والدفاع عنه أو الانتماء له.

وبما أن الكتاب يحمل فكرة مركزية وهي الملك، فإن وهب بن منبه يورد قبلها وبعدها العديد من الموضوعات وذلك على أسلوبه في التصنيف ومن أجل خلفية التاريخ والجذور كما سلف.

فمن الموضوعات القَبْلية: الكتب المنزلة على الأنبياء.. خلق الأرض.. خلق الأزمنة.. خلق الجنة والنار.. خلق إبليس والجان.. خلق آدم.. خلق حواء.. معصية آدم ونزوله إلى الأرض.. صراع أبناء آدم..

---

[1] - بيضون، إبراهيم، (1997). **عبدالله بن سبأ؛ إشكالية النص والدور والأسطورة**، 17، ط1، دار المؤرخ العربي، بيروت- لبنان.

ومن الموضوعات البَعْدية : ذكر أنساب نوح وأولاده وعقبه الـذين ملكـوا .. ذكر حوادثهم في الهجرة والانتقال الحروب.. ذكر الصحف التي تنزلت عليهم مـن الله ..

ثم يأتي بعد هذه الموضوعات الكونية سردٌ لملوك اليمن وأخبارهم وغزواتهم و وما كان من شأنهم في صناعة العنف وتأجيج القتال بين الناس في سبيل السلطة:

(قال وهب: فلما ملك عبد شمس قال: يابني قحطان إنكم ألا تقـاتلوا النـاس قاتلوكم، وإلا تغزوهم غزوكم، ولم يغز قوم قط في عقر دارهم إلا ركبـتهم الذلـة، فاغزوا الناس قبل أن يغزوكم، وقاتلوهم قبل أن يقاتلوكم... فلتطب أنفـسكم لغـزو الأمم يعزغابركم)[1].

وربما صار غير واحد من الملوك ذا سيرة طويلة يسردها وهـب بـن منبـه بتفاصيلها ويذكر الأماكن والأقوام الذين حوربوا وطغت عليهم كل أنـواع الـبطش والغلبة :

(قال وهب: وملك حمير بن سبأ فجمع الملك الجيوش، وسـار يطـأ الأمـم ويدوس الأرضين، وأمعن في المشرق حتى أبعد يـأجوج ومـأجوج إلـى مطلـع الشمس)[2].

ويواصل وهب سيرة العنف والحروب لدى حمير فيقول: (قال وهب: ونـزل حمير بدمشق فقاتل بني ماريع حتى غلبهم، وأجرى عليهم الخراج، ثم مـضى إلـى الحبشة فلقيهم بالقيس والبهشة فهزمهم على النيل فتبعهم حتى بلغ بهم البحر المحيط من المغرب فأذعنوا وأجرى عليهم أتاوة يؤدونها كل عام)[3].

والعجيب في ذلك السرد أنه يضفي على تلك الحملة العنيفة طابعاً مقدساً مـن خلال رؤية منامية يراها حمير تبين له أن الله اصطفاه على الناس بالخط المقدس:

(قال وهب: وإن حمير قفل من أرض المغرب راجعاً وكان يكتب بالمسند في جميع سلاحه من الحديد. وفي الأجبال إذا مر عليها فأكثر من ذلك فرأى في منامـه

---

[1] - ابن منبه، **كتاب التيجان في ملوك حمير**، 56.

[2] - المرجع نفسه، 60.

[3] - المرجع نفسه، 61.

كأن آتياً أتاه فقال له: اتق الله ياحمير . قال له: ومالي؟ قال تكتب هذا الخط المسند الكريم على الله على الحديد والحجر والعود يدرس وتعلوه النجاسات والله كرمه واصطفاه وادخره للفرقان يأتي به محمد صلى الله عليه وآله وسلم في آخر الزمان، فصنه واحفظه فإن الله تبارك وتعالى اصطفاه للقرآن أكرم الكتب إلى الله، واللسان العربي سيد الألسن... ولكن استخدم هذا الخط أنت وولدك فإن لكم به على الخلق فضيلة إلى مبعث محمد صلى الله عليه وسلم ومر بنيك من بعدك بحفظ هذا الخط)[1].

والتجاور بين العنف وبين الرؤية المنامية التي تخلع القداسة على حروب حمير هي محاولة من هذه الحكاية/الأسطورة لأن تصنع نسقاً بطولياً لبطل ظل طوال حياته في صراع من أجل تأسيس ملكه وملك أبنائه حتى ملك ماملك: (قال وهب: وإن حمير ملك الأرض ومن عليها حتى لم يبق منها مكان كما ملكها أبوه سبأ، وكان عمر حمير أربع مائة عام وخمسة وأربعين عاماً، أقام في الملك خمسة وأربعين عاماً)[2].

كما أن حكايات التيجان تطلعنا على صورة التداخل بين المُلك وصاحب المُلك بما لا يدع مجالاً لشك في أن السلطة تصبح نسقاً مؤسساً وذا بنية من الملك الحاكم الذي يرى حالة ملك أبنائه من بعده بناءً على حالته في القبر:

(قال وهب : وإن النعمان - وهو المعافر بن يعفر - مات فقال لبنيه وقومه: لا تضجعوني فينضجع ملككم، ولكن ادفنوني قائماً فلا يزال ملككم قائماً)[3].

وهذا النص يظهر البعد الداخلي لشخصية الملوك الذين أصبحوا والسلطة في بنية واحدة لا يمكن تفكيكها، وظل هذا التصور سائراً حتى غدا أهم وأبرز أنساق وأنظمة ملوك الدنيا.

---

[1] - ابن منبه، **كتاب التيجان في ملوك حمير**، 62.

[2] - المرجع نفسه، 63.

[3] - المرجع نفسه، 73.

ومن خلال سرد ما سبق ، فما هي الدلالة التي تظهر لنا من خلال تلك البنيـــة التي بنى بها وهب بن منبه كتابه التيجان؟ هل هي بنية بريئة أم بنية مؤدلجة؟.

إن نصوص التيجان تطلعنا على تركيبة مسبقة في ذهنية ابن منبه كانت تقـــوم على تأسيس معادلة للقومية التي تقوم على الربط بين العِرق والدين، وذلك من خلال مجاورة نصوص الأنبياء مع الملوك؛ الأنبياء بوصفهم رمـــوزاً للقداســـة والملـــوك بوصفهم رموزاً للسلطة وللسعي للخلود على الأرض! وتأطير وهب بن منبه لفكرة (المُلك) في إطار المقدس والأنبيائي فيه مفارقة كبيرة جداً بين النبي بوصفه عادلاً، وبين الملك بوصفه يغلب عليه الظلم والبطش، وذلـــك لوضـــع صـــورة لمأســـاوية الصراع الذي جرى ويجري على الأرض من قبل ذرية بعض الأنبياء الذين خرقوا المقدسات الكبرى، والتزموا مقدسات صنعوها لهم من خلال تضخيم الذات المنتسبة للنبي وتبرير كل أعمالها بناءً على قداسة موهومة لم تكن تصنع حضارةً ولا تقـــيم ديناً!. لاسيما إذا عرفنا أن (في اليمن هناك ملوك لاعد لهم ، صارت لهـــم قـــوائم أنساب وفترات حكم، بينما هم شخصيات من اختلاق الرواة.. المتأخرين في عصري الدولة الأموية والعباسية، وأن أفريقيس وذا القرنين والرائش الذين تحدث عنهم وهب بن منبه " التيجان في ملوك حمير" ، وعبيد بن شرية الجرهمي.. لم يكونوا ملوكـــاً في اليمن بل لم يكونوا من الشخصيات التاريخية، وإنما أبطال مرويات شعبية يمنية وعربية، تجرأ المتأخرون من النسابة فوضعوا لهم شجرات نسب مقدسة تخيلوهـــا. وبمرور الوقت صار الناس يتداولون أخبارهم بوصفهم أبطالاً يمنيين)[1].

وإذا كان المقدس تجاور مع السلالة البشرية في نصوص (قصص الأنبيـــاء) فقد تجاور أيضاً مع السلالات غير البشرية ونعرضها من خلال هذه الأسئلة:

إذا كانت أشجار الزيتون والإهليلج، والعود والصندل والمسك والعنبـــر قـــد أخذت قدسيتها من كونها استمدت تلك الرائحة من بقايا ورق الجنة فهـــل يمكـــن أن

---

[1] - الربيعي، **أبطال بلا تاريخ**، 14.

تكون هي أفضل الأنواع وأغلاها على الإطلاق بناء على مصدرها العلوي أم لمجرد ترويج سلعة لعطار؟.

وإذا كانت الحِرف التي امتهنها آدم (حائك – خباز – حداد – زراع) هي حرف مقدسة ومستقاة من الله ثم جبريل فلماذا هي محتقرة في التصورات الاجتماعية لدى بعض الشعوب وخاصة عرب الجزيرة العربية والبادية خصوصاً ؟

وإذا كانت تلك الأخبار تفترض أن النباتات التي جعلها الله علاجاً لجسد آدم وذريته من الأمراض فلماذا لجأت بعض الشعوب والبدائية على وجه الخصوص باللجوء إلى السحر؟

وإذا كانت تلك الأخبار تفترض أن الله قد جعل الحيوانات سخرة لآدم يذبحها ويأكل لحمها ويغزل صوفها ويتخذه لباساً فهل هذا مسوغ لبعض الشعوب أن تضفي القداسة على تلك الحيوانات وتتخذها طواطم ومعبودات كما حدث من تقديس (البقرة – الثور) وعبادتهما؟

وإذا كانت تلك الأخبار تفترض أن أصل النار التي جاء بها جبريل هي من شرر جهنم فهل يسوغ هذا للشعوب الإنسانية أن تقدس النار وتعبدها كما هو الأمر مع المجوس؟

وإذا كانت تلك الأخبار تفترض أن النكاح أو الجنس كان مقدساً لأن جبريل علمه لآدم ومارسه آدم في عرفات أي في بقعة مقدسة فهل يسوغ ذلك لبعض الشعوب أن تمارس الجنس المقدس أو البغاء المقدس كما حدث في شأن إساف ونائلة؟

ولعل هذه الأسئلة المنبعثة من صميم الخطاب الانثربولوجي في نصوص (قصص الأنبياء) تدل سيميائياً على أن النصوص توحي بأن الإنسان يتخذ المقدس ويعظمه لذاته، ثم يقوم بخرقة ويتخذ مقدساً من درجة ثانية لأنه كان من سلالة مقدسة، وسيكون بحث آخر في هذا الشأن عند التعرض لسياق دخول نصوص (قصص الأنبياء) في الثقافة البشرية.

3.2 **الخطاب الأدبي**:

تعد القصص من مكونات الخطاب الأدبي - بمفهومه العام - المتناثر من خلال عدد من الأجناس الثقافية التي تكونت وتشكلت منها نصوص(قصص الأنبياء)، وليست القصص التي جاءت فيها هي الجنس الأدبي الوحيد ، لكنها كانت الأهم والأبرز بناءً على ما حمله عنوان تلك الكتب ، وبناءً على كونها دالاً ثقافياً يشير لمدلولات واعية جعلت من القصة نوعاً ذا صبغة مركزية تؤمن بكون القصص نوعاً من الأنواع والأجناس المقدسة وذلك لأن القرآن الكريم اهتم بالقصص. قال تعالى : (نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن)[1]، ومع كل ما تحمله القصص القرآنية من أبعاد قدسية (الوحي) وتاريخية ووعظية فإن نصوص (قصص الأنبياء) التي جاءت فيما بعد كانت مدركة لهذه الأبعاد ، فصاغت نصوصها من خلال جعل القصة مركزاً تتمحور حوله أشكال مختلفة من التاريخي والأسطوري والشعري والدرامي بكل ما فيه من صراعات تتجاوز في تركيبتها وخيالها ما وراء الكون والأديان والبشر ، وهي نوع من الفولكلور الذي (يعيد بناء التاريخ الروحي للإنسان كما تمثله أصوات العامة من الناس)[2].

وجعل القصة هدفاً في حد ذاته فله قيمة في الانتشار خاصة على المستوى الشعبي الذي يتفاعل مع القصص - بوصفها الضمير الشعبي للمهمشين والمسحوقين الذين يرقبون الخلاص في شخصيات مثالية كالأنبياء والملائكة - أكثر من الشعر الذي هو ضمير الخاصة والمقربين من الطبقات العليا كالملوك و أرباب السلطة السياسية ، وكان أن نشأ صراع رمزي بين هذين الفنين ، والأكثر منه أن كانت القصة - ورواياتها ورواتها من العامة والشعوب - بمثابة الثورة على تقاليد الأدب

---

[1] - يوسف 3 .

[2] - يُنظر: العنتيل، فوزي، (1987). **الفلكلور ما هو؟؛ دراسات في التراث الشعبي**، 47، ط2، دار الميسرة، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة.

الرسمي الذي لا تجد فيه ما يخص عامة الناس الذين وجدوا رمزيتهم الروحية في (قصص الأنبياء) التي حاربها الكثير من العلماء والفقهاء بمؤازرة السلطة السياسية، ولكن هذا لم يثن الخطاب القصصي الأنبيائي الشعبي عن الظهور والانتشار وذلك لحمله خصائص تجعله خالداً في الذاكرة الإنسانية عامة والتي من أهمها البعد الأسطوري وتآزره مع رغبة الطبقات الدنيا في ربط حاجاتهم الدينية بالأسطورية السحرية، وذلك رغبة في تشكيل ثقافة غيبية تكون سمة خاصة لهذه الطبقات فكانت القصة - بوصفها جنساً مقدساً ، وبوصفها تعبر بأشكال فنية عن أشياء الثقافة والمجتمع - هي الملاذ الأرحب، (وحينئذٍ تبلور أدب أسطوري جديد وتراث قصصي مستحدث مستمد من مادة قديمة ، هو ما أطلق عليه " قصص الأنبياء " وصار بإمكان الأساطير العربية قبل الإسلام أن تعاود الظهور في الأدب الإسلامي الجديد ، ولكن بدلاً من أن تحمل اسم بطل أسطوري جاهلي ، صارت تحمل اسم نبي ترضى عنه الثقافة المهيمنة)[1].

وتعد نصوص (قصص الأنبياء) نصوصاً موازية للنصوص القصصية القرآنية، تترسم خطاها وتحاكيها وذلك من خلال بنية الحدث ورسم الشخصية، إلا أنها في ذات الوقت تخرج عنها بسرد كثير من المضمرات التي مرت عليها القصة القرآنية مروراً سريعاً أو سكتت عنها ، وهذا النوع من التكنيك - في (قصص الأنبياء) في التراث العربي – يعد من أهم ملامح الخطاب في الجانب الأدبي والقصصي فيه ، إذ عمدت تلك القصص إلى التقاط مضمرات القصة القرآنية وجعلت من ذلك مجالاً خصباً لتوسيع ملكة القصص بانفتاحها على الخيال المدهش والعجيب وبأشكال سردية مختلفة ومتنوعة ، مع عدم إغفال (سرد الآيات القرآنية التي ذكرت فيها القصة مع شرح لغوي لها أحياناً ، والزيادة والتفصيل من المأثور النبوي المنسوب إلى بعض الصحابة وخاصة ابن عباس ، وزيادة بعض التفصيلات المثيرة والمشوقة والخيالية ، وتذكر كجزء من بنية القصة كما هو الأمر عند

---

[1] - ستيتكيفيتش، ياروسلاف، (2005). **العرب والغصن الذهبي؛ إعادة بناء الأسطورة العربية**، 21، ط1، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان.

الثعلبي، وربما خالفه ابن كثير الذي غلبت عليه طبيعته الفقهية فسرد بحـــذر شـــديد معظم ما تردد من إسرائيليات)[1].

وهذا النوع من النصوص الموازية يُعد سيرة غَيْرية يقوم الراوي/القـــاص أو جامع الكتاب برواية سير الأنبياء وأحداث حياتهم من الميلاد وحتى الوفاة، ولكن هذه السيرة الغيرية لا يمكن الوثوق بحياديتها وصدق كل أحداثها وذلك بسبب تداخلها مع العديد من النصوص السردية مما يعزز فيها أن تصبح قناعاً لأصوات ثقافية بشرية مختلفة، كما أن (قصص الأنبياء) بهذه الطريقة تعطينا مؤشرات ودلالات مهمة في وعي الباث لها من أجل (استحضار لزمن ضائع)[2] تكون الحكايـــة فيـــه بمثابـــة الحارس للزمن بكل تجلياته المطلقة والنسبية، مع تبنيها كل مواد اللاوعي البـــشري ومزجه بالمقدس وذلك من أجل صناعة هذه التوليفة للنص الموازي.

كما أنه لا يمكن أن نغفل أن تكون (قصص الأنبياء) أحد البـــدائل النفـــسية والتعويضية للذات البشرية، ونوع من الارتقاء والسمو على أشكال القلـــق وأســـئلة الحياة والموت والميلاد.

ومن هنا فإننا نرى أن القصص التي سميت بالإسرائيليات والتـــي جـــاء بهـــا الرواة والمفسرون – مع تحذير بعضهم لها - لم تكن إلا وسيلة لتبرير اللاوعي في التعامل مع الأسطورة وأنها قيمة معرفية لا يمكن أن تتنازل عنها الذاكرة الإنـــسانية سواء التي حملت سمات البدائية أو تطورت عنها إلى جانب العلـــم ، وذلـــك لقـــوة خارقة في الأسطورة تجعل من المجتمعات البشرية تقوم بحالة تواطؤ في الركـــون لسردها والاستماع لزمنها الخفي وتاريخها الضائع .

وعودة (قصص الأنبياء) في التراث العربي لتأكيد الجانب الأسطوري فيها لا يمكن أن يُفسر تفسيراً نفسانياً فقط، بل كان في حالته الثقافيـــة نوعـــاً مـــن ســـحب الماضي الذي سعى القرآن الكريم بتوضيح حدوده الفاصلة بـــين حقيقيـــة القـــصة

---

[1] - ينظر: النجار، **التراث القصصي في الأدب العربي**، 401.

[2] - بنكراد، سعيد، (2006). **قصة الخلق بين المتصل الزمني والتمثيل السردي؛ دراسة في الجنس المقدس**، (د.ت)، موقع سعيد بنكراد الالكتروني: http://www.saidbengrad.com

القرآنية وبين أساطير الأولين التي اتهم بها النبي محمد صلى الله عليه وسلم وغيره من الأنبياء، وسحب الماضي في هذه القصص يختلف عن البعد القرآني بطبيعة الحال، ولكن هل فيه إغفال عن حقيقة الصراع الفكري المتشبث بالخرافة والوثنية الذي أراد الأنبياء إزالته من عقول الناس؟ أم فيه دلالة على أن الخطاب الإسلامي وقصص الأنبياء (لا تشكل قطيعة معرفية مع العصور التي سبقته في التاريخ ؟)[1].

لقد كانت أساطير الأولين نوعاً من السلاح الذي جوبه به الأنبياء في كل مراحلهم الدعوية، وقد (كان النضر بن الحارث يزاحم محمداً صلى الله عليه وسلم في النبوة، يجلس مجلسه ويتحدث كما كان الرسول الكريم يتحدث ويورد أخبار الأولين ظناً منه أن النبوة تحديث بالأحاديث القديمة، بل كان يفسر الوحي بالأخذ من الكتب القديمة التي سطرت فيها أخبار الأولين. كان يريد نسبة المعلومات التي يأتي بها محمد صلى الله عليه وسلم إلى الأخبار المسطورة في الكتب فتتقوض ركيزة النبوة واستمدادها من الله)[2].

إن ما كان يفعله النضر بن الحارث كان رهين حالة زمنية عاشتها دعوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ولكن ماهو الشأن بعد تثبيت الإسلام وتكون الدولة؟ هل سيظل الخطاب الأسطوري في حالته التي كان عليها من أنه ضد الحق أو الخير الذي جاء به الأنبياء؟ بطبيعة الحال فإن الأمر قد تغير لأن الإسلام صار دين الجميع في الجزيرة العربية، وكون (قصص الأنبياء) في التراث العربي تشكل هذا الجانب ففيه نوع من قراءة جديدة لتراث قديم فرضته تقاليد الثقافة في ذلك الوقت وخاصة ما كان من شأنها إبان انفتاحها على دول وممالك فارسية ورومية، ومع مسيرة التأسيس لفن الترجمة عن اليونانية في العصور العباسية على وجه الخصوص، مع عدم تبرئة بعض منشئي تلك القصص من جانب القصدية الأيديولوجية، وخاصة

---

[1] - الكواز، محمد كريم، (2006). **من أساطير الأولين إلى قصص الأنبياء**، 10، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت.

[2] - الكواز، **من أساطير الأولين إلى قصص الأنبياء**، 10.

الذين كانوا طرفاً في صراع مع طوائف وملل مختلفة ، وكانت لهم أفكاراً كُـشفت غاياتها وطريقة تأويلها لعوالم النبوة في عدة قصص أو أفكار من خـلال مؤلفـات اعتنت بهذا الجانب ومن بعضها:

كتاب القصاص والمذكرين لابن الجوزي، وكتاب الفرق بين الفِـرق وبيـان الفرقة الناجية لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي أبو منصور، وكتاب الفِـصَل في الملل والأهواء والنِّحل لعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، وكتاب المِلل والنحل لمحمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، وكتاب تنزيه الأنبيـاء لعلي بن أحمد السبتي الأموي.

وهذه الكتب وغيرها تعطينا مؤشراً لحالة الصراع الفكري والديني التي كانت في العصور الإسلامية الأولى ؛ عصور (قصص الأنبياء) روايةً وكتابةً، وأن هذا الصراع الذي تلبست القصص أفكاره كان صراعاً خطيراً لم يكـن مثلـه صـراع العرب حول الشعر فناً وفكراً، فالقصة أشد خطورة من الشعر لما يمكن أن تلبس من لباس الجنس الأدبي المقدس (نحن نقص عليك أحسن القـصص)[1]، بينمـا كـان الشعر جنساً أدبياً غير مرغوب فيه وفي أصحابه من الشعراء (والشعراء يتـبعهم الغاوون)[2]، وبهذا فلم تكن قصص الأنبياء تأخذ صبغة السرد البريء بمقـدار مـا كانت تؤسس لخطاب .

---

[1] - يوسف 3.

[2] - الشعراء 224.

الفصل الثالث

رمزية الأشياء في التصورات الإنسانية والمعرفية

في (قصص الأنبياء)

تأسيس نظري:

حظيت (قصص الأنبياء) بمكانة رفيعة في التراث العربي والإنساني وخاصة من قِبَل صُنَّاع الثقافة الذين كانوا يرون فيها نماذج عليا قاموا بمحاكاتها والاحتذاء بتفاصيلها في تأسيس الحياة والفن والفكر والمذاهب. وحظيت تلك القصص بهذه المكانة وصار(يأخذ الإنسان علمه عن المقدس)[1]، ويستقي منه ويحاكيه، والمقدس من أهم وأبرز القيم والأنساق التي استولت على ذهنية المتلقي وتصوراته وحياته، ولذلك جعل الإنسانُ يُكَوِّن الأشياء في تصوراته المعرفية والإنسانية من ذلك المقدس، وطريق الإنسان مع المقدس قديم جداً، فهو وإن لم يتعرف عليه مباشرة فقد يصل إليه عن طريق الرموز والترميز فيضفي القداسة على العديد من الأشياء كالحجر والشجر والمكان والزمان وذلك بطريقة إيجاد الأسباب والمسببات والعلل التي تبرر قداسة هذا الشيء من خلال العديد من الأنظمة الرمزية كما أشار لها أرنست كاسيرر في سياق كتاباته عن : فلسفة الأشكال الرمزية، ومن خلال ظهور وتجلي المقدس في الأشياء كما أشار لها مرسيا إلياد في سياق كتاباته عن: المقدس والمدنس، ورمزية الطقس والأسطورة. والأنظمة الرمزية وتجلي المقدس هما اللذان يشكلان لهذا الإنسان واقعه الجديد المُنتَج والمُتخيَّل.

إن الإنتاج الثقافي والصناعة الرمزية هي المُشكِّلة لهوية الإنسان وتراثه، وهو الذي ظل مشغولاً باستمرار في تلك الصناعة لدرجة أن النصوص الدينية التي استقى منها قصَصَ الأنبياء لم تظل كما هي في نصوصها المقدسة ، بل أدركتها حرفة الترميز فأعاد الإنسان إنتاجها وصياغتها وأدخل فيها كل ما يمت لعلم الإنسان

---

[1] - إلياد، مرسيا، (1988). **المقدس والمدنس**، 16، ط1، تر: عبدالهادي عباس المحامي، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

ومعتقداته وخيالاته مما يجعلها فناً داخلاً في عموم الفولكلور، أو مـــا يطلـــق عليـــه بعض الباحثين بــــ " الميثيولوجيا الإسلامية " وهي التي وجدت في قصص الأنبيـــاء وكان الرواة والإخباريون فيها ينتقلون (من النص الثقافي إلـــى الـــنص القرآنـــي المقدس للإشارة إلى الصواب فيما يروى عن فلان وفلان، إلا أنه يمكن القـــول إن النص المقدس وهو هنا النص القرآني الكريم أصبح النواة التي يمنح منهـــا الـــنص الثقافي ومصداقيته وأسطرته)[1].

ومن أجل ذلك فإن هذا الفصل يعتنى بهذا الشأن، ويحاول البحث عن الثقافـــة؛ أشياءها ورموزها في قصص الأنبياء، أو بمعنى آخر: كيف تصنع الثقافةُ رموزها؟ وما هي الدلالة السيميائية وراء تلك الصناعة الرمزية فـــي نـــصوص (قـــصص الأنبياء)؟.

لقد أدرك صُنَّاع الثقافة الأوائل (الرواة والإخباريون والعامة من الناس) مـــا احتوته وامتلأت به نصوص (قصص الأنبياء) من الرموز، ورأوا فيها منبعاً ثـــرًّاً للرموز التأسيسية للإنسان الأول وفكره وفنه وحياته ، فلغتها رمزيـــة، وطقوســـها رمزية، وحكاياتها رمزية لا على مستوى المُنْتِج فقط بل حتى على مستوى المتلقي، وهما اللذان شاركا في تأسيس منظومة علاقات رمزية لـــ (قـــصص الأنبيـــاء) وذلك من خلال ما يمكن أن نسميه بـــ " صناعة الرموز الثقافية " وإعـــادة إنتاجهـــا وفق تصورات كونية واجتماعية وشعبية!

ولقد سبق الحديث في شان الأجناس التي تقولبت فيها (قـــصص الأنبيـــاء)، ونجدد القول هنا أيضاً بأنها أجناس رمزية، ويمكننا أن نعد كتبَ: المبتدأ في قصص الأنبياء لمحمد بن إسحاق، والتيجان لوهب بن منبـــه، وتـــاريخ الرســـل والملـــوك للطبري، وعرائس المجالس للثعلبي كتباً ذات صبغة رمزيـــة ثقافيـــة أكثـــر منهـــا تاريخية، وهي (تفسر لنا الكثير من أمثالنـــا، ومعتقـــداتنا الـــشعبية، والكرامـــات الصوفية، والمرموزات والاستعارات، والقطاع الأوليائي)[2].

---

[1] - الربيعو، **الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة**، 74.

[2] - زيعور، علي، (1984). **صياغات شعبية حول المعرفة والخـــصوبة والقـــدر**، 27، ط1، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان.

وفي الحديث عن رمزية الأشياء لابد أن نلم بشي من مفهومها . فـ(الشيء في اللغة هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه عند سيبويه، وقيل: الشيء عبارة عن الوجود وهو اسم لجميع المكونات عرضاً كان أم جوهراً ويصح أن يعلم ويخبر عنه، وفي الاصطلاح هو الموجود الثابت المتحقق في الخارج)[1].

والأشياء في قصص الأنبياء هي العالم الذي تكون من خلال: الزمان والمكان والإنسان والمعتقدات والموجودات المرئية وغير المرئية، الواقعية والسحرية، وهي الأسماء التي علمها الله تعالى لآدم عليه السلام. قال تعالى (وعلَّم آدم الأسماء كلها) [2]. قال ابن كثير: (والصحيح أنه علمه أسماء الأشياء كلها ذواتها وصفاتها وأفعالها)[3].

والأشياء كذلك هي عموم المعرفة التي فُضل بها آدم وبنيه على المخلوقات الأخرى، لكنها في نصوص (قصص الأنبياء) كانت متأرجحة بين العلمية والخيالية، أو التوهم بعلمية الأشياء ومصدرها بينما هي مركبة تركيباً أسطورياً وإن وجدنا في ثناياها استشهادات بنصوص من القرآن والسنة، إذ ليس في نصوص (قصص الأنبياء) معرفة حقيقية محضة أو مُجمع على صدقيتها ووثوقيتها، بل هي طريقة من طرائق هذا الخطاب في جعلها تنطق بالمعرفة، وهذا على سبيل التوهم والتقنع الذي اتسمت به، وخاصة ما عرضت له من بدايات الأشياء وتعرف آدم عليها كتعرفه على: الجوع والعطش والنار والحرث والنكاح والموت والدم .. الخ، وهذه البدايات استهوت تفكير مُنشئ خطاب (قصص الأنبياء) وكوَّن من خلالها ثقافة الأوليات والبدايات، فـ (أول من ناح هو إبليس- أول من ضرب الدينار هو آدم- أول من قال الشعر هو آدم وهو أول حامد وأول تائب وأول مجتبى وأول مصطفى وأول خليفة في الأرض- أول من ركب الخيل هو يعرب بن قحطان- أول

---

[1] - ابن منظور، **لسان العرب،** (ش ي أ).

[2] - البقرة 31.

[3] - ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن الخطيب ت 774هـ، (1988). **تفسير القرآن العظيم،** 112/1 (ب ط) تح: حسين إبراهيم زهران، دار الفكر، بيروت– لبنان.

من خاط الثياب هو إدريس وهو أول من نظر في علم النجوم والحساب وهـو أول من كتب بيده- أول من وضع على رأسه التاج هو النمروذ- أول ذهب حليـت بـه الكعبة هو ذهب الغزالين اللذين دفنتهما جرهم- أول ما تكلم الناس في القدر عنـدما احترق البيت- أول من سرى بالليل هو يعقوب عليه السلام- أول ملك في الإسـلام هو معاوية- أول من أدى الخراج على الأرض هم القوط من ولد نوح- أول من قال الشعر ووزنه هو يعرب بن قحطان- أول قتيل صلب هو النمرود بن كنعـان- أول مرثية في العرب كانت لحمير يرثي أباه سبأ- أول من جُعل في مغارة هو حميـر- أول من حرَّق بالنار هو السكسك بن وائل- أول أعجمي متوج هـو النمـرود بـن ماش.. الخ .)[1].

وما هذه الطريقة المكثفة في سرد المعلومة المفترضة لعالم البدايات إلا دلالـة لقصدية منشئ الخطاب في تكوين ثقافة بشرية تفرض سلطتها من كونهـا الأولـى، والأول يستلزم أن يكون مقدساً، والمقدس يحتوي الحضور فـي التـصور الـذهني والواقعي لدى متلقي تلك النصوص، والأول والمقدس يفرضان حقيقة من نوع مـا، وهذا ما أرادته الأشياء وتكوناتها في (قصص الأنبياء).

إن فرض الحقيقة من خلال الأشياء هو الذي يفسر تلك العلاقة المتينـة بينهـا وبين الإنسان التي تصل لدرجة الإحساس الوجودي بكل المدركات الموصلة للروحي ثم المادي في حياته، وما دام الأمر يتعلق بالحقيقة وإدراك الأشياء من خلالها فهـذا مما يجعل علاقتها مع الإنسان (لا تخضع لقانون واحد أو عدة قوانين محددة يمكن خلالها أن نفسر هذه العلاقة الموسومة بالتعقيد)[2]، وهذا ما تؤكده نصوص (قصص الأنبياء) من أنها لم تكن ذات مستوى وظيفياً واحداً ، فهي حقيقية تارة ، ومجازيـة تارة أخرى، وسحرية في أغلب الأحوال.

والمعرفة في (قصص الأنبياء) معرفة مقدسة ليست بـذات سـبيل لمجـرد المعرفة والتعرف على الأشياء فقط ، بل للوصول من خلالها للمقدس، ولقـد كـان

---

[1] - جمعت هذه الأوليات من صفحات متفرقة في كتب قصص الأنبياء.

[2] - الضبع، مصطفى إبراهيم، (2004). **الأشياء وتشكلاتها في الرواية العربيـة**، حوليـات الآداب والعلوم الاجتماعية، الكويت،عدد 213، ص65، مجلس النشر العلمي– جامعة الكويت.

بلعام بن باعورا يملك المعرفة المقدسة وهي (اسم الله الأعظم) وكان بهذه المعرفة ذا قوة وحضور في نفسه وقومه، ولكنه يوم أن استغلها في الدعاء على نبي الله موسى عليه السلام وقومه فقد نزعت منه، ورد النبي موسى الدعاء عليه لله تعالى (فقال موسى: يارب بأي ذنب وقعنا في التيه؟ قال : بدعاء بلعام. فقال موسى: يارب كما سمعت دعاءه عليَّ فاسمع دعائي عليه أن تنزع منه الاسم الأعظم والإيمان، فسلخه الله مما كان عليه، ونزعت منه المعرفة فخرجت كحمامة بيضاء)[1].

والتصور الأولي للأشياء كما في (قصص الأنبياء) وغيرها من نصوص الثقافة المبكرة قد عزز من ثقافة السؤال والألغاز بصورة ضخمة في الثقافة لدرجة امتهانها والظن بأن السؤال عن (ما الشيء؟ سؤال بسيط يوشك ألا يسأله غير البلهاء)[2] ولكنه سؤال في منتهى العمق الوجودي والفلسفي في كافة أشكال الحضور والغياب والتصورات الإنسانية وخاصة الشعبية منها، وقد وردت أسئلة كثيرة في (قصص الأنبياء) عن الأنبياء وأحوالهم وأشياءهم وعموم حياتهم، ومن أمثلتها: أسئلة كعب لعبدالله بن عمر بن العاص، وأسئلة صاحب الروم لمعاوية بن أبي سفيان، وأسئلة معاوية بن أبي سفيان لابن عباس، ولعبيد بن شرية الجرهمي، وغيرها كثير.

أما على المستوى النخبوي فقد كان للمعرفة عند الصوفية شأن خاص، وهي بمثابة نظرية عامة للكون والحياة، واشتقوا من المعرفة العرفان الذي يصل من خلاله المتصوف لمعرفة الله تعالى والسير على الطريقة. والمعرفة عند الصوفية هي مسألة بحث في الوجود والكون والإنسان، وقد ربط الصوفية هذه المسائل الثلاثية بجانب الأنبياء وقصصهم واستلهموا أشياءهم ورموزهم من خلالها، ولذلك فأشياء النبوة وقصص الأنبياء تشكل حضوراً كبيراً في التراث الصوفي، وقلما تجد صوفياً كاتباً أو شاعراً أو فيلسوفاً لم يولِ هذا الأمر عنايته واهتمامه، بل تشكلت طريقة فنية

---

[1] - الثعلبي، **قصص الأنبياء**، 211 .

[2] - الضبع، **الأشياء وتشكلاتها في الرواية العربية**، **17** .

في صناعة الكلام من خلال استحضار كل ما يمت للأنبياء بصلة وجعله من صميم الخطاب الصوفي الذي حاول أن يرمز للأشياء لا من خلال مُدركات الذات بل من خلال الخارج عنها أو ما وراءها، وهذا بسبب تأثرهم بالعقائد الشرقية القديمة، والكتب المقدسة لدى الهنود والمجوس.

1.3 رمزية العالم الكوني؛ أو رؤية العالم:

إن نصوص (قصص الأنبياء) مفعمة بفكرة ارتباط الإنسان بالكون ارتباطاً وجودياً وروحياً، وهذه الفكرة تقوم على تصور الإنسان القديم المتدين الذي عالجها بصورة مضمرة تكاد تقترب من التفكير الرمزي الذي يدعوك للتأمل والتفكير، مستثمراً في ذلك العديد من النصوص الدينية والأسطورية المؤكدة على أصالة وتمكن في الترميز بدرجة عالية جعلت منه مؤسساً لمختلف المعتقدات والديانات القائمة على أفكار كونية ومركزية.

ويكتسب العالم الكوني رمزيته من خلال تصورات الإنسان البدائي الذي بحث عن إجابات وتعليلات مختلفة لأسئلة الخلق والحياة التي شغلت تفكيره لأزمنة طويلة، ولم يكن ذلك الإنسان يقنع بالإجابات والتصورات التي جاءت بها الأديان، بل أضاف وكوَّن تصوراته من خلال مزيج من نصوص الأديان ونصوصه التي أبدعها خياله ، وذلك في محاولة منه للخروج لحالة أمن واطمئنان مما يجده من خوف وقلق العالم الكوني الرهيب الذي يحيطه بالسماء والأرض وما ينشق عنهما.

ولم يكن ذلك الإنسان خيالياً فقط، بل تعدى ذلك إلى تفعيل خياله ومدركاته لتنتظم من خلال شبكة من علاقات رمزية تتسم بالغرابة وغير المألوف، وبتأمل العديد من نصوص أساطير الخلق والظواهر الكونية في (قصص الأنبياء) فإننا نجد أنها قد اكتسبت دلالتها الرمزية من خلال الأمور التالية:

1. ارتباطها بظاهرة كونية .
2. ارتباطها بالمقدس .
3. ارتباطها بأحداث أو كائنات أسطورية .
4. أن تكون طرفاً لنقيض خير – شر/نور - ظلام.

5. أن تكون من ثقافة المجتمع .

6. أن ترتبط بطقس .

وهذا ما يجعل تلك العلاقات الرمزية الارتباطية علاقات معقدة تقوم على مختلف أنواع الترميز، (فإذا كانت الأسطورة هي ترميز للخبرة بالكلمات، والطقس هو ترميز لها بالحركات، فإن التمثال هو ترميز بالصورة المادية الماثلة أمام البصر)[1]، وما دام الأمر كذلك فإنه من الصعب إدراك ما أدركه الإنسان البدائي الترميزي إلا بمحاولات تفكيكية لنصوصه وتصوراته .

والأساطير التي جاءت في قصص الأنبياء هي نوع من الترميز الثقافي الذي كان يستحضر عالماً غيبياً ويستعيد زمناً مغرقاً بالميثيولوجيا البدائية المؤسسة لفكرة الأول والأصل والتفكير البدائي، وهذا النوع هو من أنواع الأساطير الطقسية[2]، ومثال ذلك ما جاء في أساطير الخلق؛ أي خلق السماوات والأرض، وكل ما لدينا من نصوص الخلق التي جاءت عند ابن إسحاق ووهب بن منبه والطبري والثعلبي كانت أسيرةً لذلك التفكير الأسطوري المستمد من أساطير الحضارات القديمة السومرية والبابلية والكنعانية وأساطير العهد القديم.

وهذا نص أول الخلق من كتاب محمد بن إسحاق :

(حدثني محمد بن حميد قال : حدثنا سلمة بن الفضل قال : قال محمد بن إسحاق : كان أول ماخلق الله تبارك وتعالى النور والظلمة ثم ميز بينهما، فجعل الظلمة ليلاً أسود مظلماً، وجعل النور نهاراً مضيئاً مبصراً، ثم سمك السماوات السبع من دخان يقال والله أعلم: من دخان الماء، حتى استقللن ولم يحبكهن، وقد أغطش في السماء الدنيا ليلها وأخرج ضحاها ، فجرى فيها الليل والنهار، وليس فيها شمس ولا قمر ولا نجوم، ثم دحا الأرض وأرساها بالجبال وقدر فيها الأقوات، وبث فيها ما أراد من الخلق، ففرغ من الأرض وما قدر فيها من أقواتها في أربعة أيام

---

[1] - السواح، فراس، (2001). **الأسطورة والمعنى؛ دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية**، 141، ط2، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق.

[2] - ينظر: السواح، **الأسطورة والمعنى**، 142.

(ثم استوى إلى السماء وهي دخان) كما قال فحبكهن، وجعل في السماء الدنيا شمسها وقمرها ونجومها، وأوحى في كل سماءٍ أمرها، فأكمل خلقهن في يومين ففرغ من خلق السماوات والأرض في ستة أيام، ثم استوى في اليوم السابع فوق سماواته)[1].

وهذا نص أول الخلق من كتاب محمد بن جرير الطبري:

(إن الله تعالى كان عرشه على الماء، ولم يخلق شيءا غير ما خلق قبل الماء، فلما أراد أن يخلق الخلق أخرج من الماء دخانا فارتفع فوق الماء فسما عليه، فسماه سماء، ثم أيبس الماء فجعله أرضاً واحدة ثم فتقها فجعلها سبع أرَضين في يومين في الأحد والإثنين، فخلق الأرض على حوت - والحوت هو النون الذي ذكر الله عز وجل في القرآن – (ن والقلم) والحوت في الماء، والماء على ظهر صفاة، والصفاة على ظهر ملك، والملك على صخرة، والصخرة على الريح - وهي الصخرة التي ذكر لقمان ليست في السماء ولا في الأرض - فتحرك الحوت فاضطرب فتزلزلت الأرض فأرسى عليها الجبال فقرت، فالجبال تفخر على الأرض، فذلك قوله تعالى: وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم)[2].

وهذا نص أسطورة الخلق من كتاب الثعلبي:

روت الرواة بألفاظ مختلفة، ومعان متفقه : أن الله تعالى لما أراد أن يخلق السماوات والأرض خلق جوهرة خضراء أضعاف طباق السماوات والأرض، ثم نظر إليها نظر هيبة فصارت ماء، ثم نظر إلى الماء فعلا وارتفع منه زبد ودخان وبخار وأرعد من خشية الله فمن ذلك اليوم يرعد إلى يوم القيامة، وخلق الله من ذلك الدخان السماء فذلك قوله تعالى: " ثم استوى إلى السماء وهي دخان " أي قصد وعمد إلى خلق السماء وهي بخار، وخلق من ذلك الزبد الأرض فأول ما ظهر من الأرض على وجه الماء مكة، فدحا الله الأرض من تحتها ولذلك سميت أم القرى يعني أصلها وهي قوله تعالى " والأرض بعد ذلك دحاها " ولما خلق الله الأرض

---

[1] - ابن إسحاق، **المبتدأ في قصص الأنبياء**، 49.

[2] - الطبري، **تاريخ الطبري**، 52/1 .

كانت طبقاً واحداً ففتقها وصيرها سبعاً وذلك قوله تعالى " أولم ير الذين كفــروا أن السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما " ثم بعث الله تعالى من تحت العرش ملكــاً فهبط إلى الأرض حتى دخل تحت الأرضين السبع فوضعهما على عاتقه ، إحــدى يديه في المشرق ، والأخرى في المغرب، باسطتين قابضتين على قرار الأرضــين السبع حتى ضبطها فلم يكن لقدميه موضع قرار فأهبط الله تعالى من أعلى الفردوس ثوراً له سبعون ألف قرن وأربعون ألف قائمة، وجعل قرار قدمي الملك على سنامه فلم تستقر قدماه فأحدر الله ياقوتة خضراء من أعلى درجة من الفــردوس غلظهــا مسيرة خمسمائة عام فوضعها بين سنام الثور إلى أذنه فاستقرت عليها قدماه وقرون ذلك الثور خارجة من أقطار الأرض وهي كالحسكة تحت العرش ومنخر ذلك الثور في البحر فهو يتنفس كل يوم نفساً ، فإذا تنفس مد البحر وإذا رد نفسه جزر، ولــم يكن لقوائم الثور موضع قرار فخلق الله تعالى صخرة خضراء غلظها كغلظ ســبع سماوات، وسبع أراضين فاستقرت قوائم الثور عليها، وهي الصخرة التي قال لقمان لابنه " يابني إنها إن تكن مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الأرض يأت بها الله ". روي أن لقمان لما قال لها هذه الكلمة انفطرت من هيبتها مرارته ومات، وكانت آخر موعظته، فلم يكن للصخرة مستقر، فخلق الله تعالى نوناَ وهو الحوت العظيم واسمه لوتيا، وكنيته بلهوت ولقبه بهموت، فوضع الصخرة على ظهره وسائر جسده خال . قال : والحوت على البحر، والبحر على مــتن الــريح، والريح على القدرة، وثقل الدنيا وما عليها حرفان من كتاب الله تعــالى. قــال لهــا الجبار كوني فكانت فذلك قوله عزوجل " إنما أمرنا لشيء إذا أردنا أن نقول له كــن فيكون "[1].

والنصوص الأسطورية السابقة هي أساطير طقسية تعبر عن (تاريخ مجازي خيالي يتعالى فوق التاريخ الواقعي)[2]، ويختلف اختلافاً كبيراً عن منطــق القــرآن

---

[1] - الثعلبي، **قصص الأنبياء** ، 3-4.

[2] - خليل، خليل أحمد، (1996). **معجــم المــصطلحات الأســطورية**، 16، ط1، دار الفكــر اللبناني، بيروت.

والعقيدة الإسلامية وهذا مما يدعو للتساؤل ، ويجعلنا نوضح من خلال تلك الروايات مجموعة من العلامات الثقافية.

إن رواية مثل تلك النصوص كان من باب الرواية لذات الرواية؛ أي للتوثيق ومعرفة ما كان من تصورات قديمة؟ وهذه قراءة أولى سنعرف بعدها أن الجانب التوثيقي والمعرفي مهم جداً، ولكن الأمر لم يقف عند ذلك ، فقد جاءت أساطير الخلق بناءً على معالجات إسلامية استثمرت ما يتوافق من تلك الأساطير مع بعض النصوص القرآنية، ولعل هذا مما يشير لوعي خطاب (قصص الأنبياء) بتشكيل نصوصه بناءً على ما جاءت في القرآن، أو نصوص جديدة موازية للنص القرآني، أو نصوص أسطورية تطعم ببعض الآيات القرآنية، وكل هذه الأنواع موجودة في (قصص الأنبياء) مما يجعلنا أمام خطاب غير واضح في هويته التأليفية التي لا تمليها عليه أنساق المعرفة المحضة بمقدار ما تمليه عليه أنساق الثقافة وصناعة الرموز الثقافية التأسيسية و(رواية خلق العالم رمزياً)[1]، ولذلك فإن من روى تلك الأساطير هو واقع في لعبة الخطاب حتى وإن كان وقت روايتها مُحذراً منها ومتحفظاً على كثير منها كشأن الطبري وابن كثير، وفي هذا تأسيس لخطاب يقوم على المحو والإثبات بما تمليه الضرورة الدينية من قِبل تلك الرواة ، على أن كل تحذير لا جدوى منه هنا لا دينياً ولا عقلياً إذا عرفنا أن الذهن البشري دائماً مأخوذ بتلقي ما يتم منعه أو محوه، والأعظم أن ما يتم التحذير منه أو محوه هو بمثابة اللعبة الخطرة التي تستوردها وتقول للناس أنها خطرة ؛ فالنص الأسطوري هو نص ذهني أدبي فيه تاريخ مشتت وتصور مجازي ورموز كونية وبشرية وحيوانية... الخ . فكيف يُستساغ عقلاً منع هذا النوع من الأساطير عند مجموعة من المتلقين الذين تأخذهم هذه الأنواع من الأساطير المفعمة بكل أنواع المجاز والشعرية ؟ بل كيف يستساغ الزج بكلام هو من قبيل: المؤامرة على الإسلام،

---

[1] - خليل، خليل أحمد، (1996). **معجم المصطلحات الفلسفية**، 127 ، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت.

وتشويه تفاسير القرآن بهذه المُدخلات الأسطورية؟ وهذا ما تقوم به العديد من الكتب والقراءات التي تعيد وتكرر هذا الكلام دون الوصول لنتائج معرفية مميزة !

وعلى هذا فليس في خضوع الرواة المسلمين لرواية هذا النوع هو من قبيل (بعض اليهود الذين أسلموا [ولهم] دور بارز في نقل كثير من الأساطير التوراتية المستقاة من أساطير الشعوب في المنطقة)[1] - وإن كان صحيحاً - وليس من قبيل المعرفة - وإن كان مهماً - بل لما في هذه النصوص من سحرٍ خاصٍ يقوم على كونها تلامس مواطن البدائية والبشرية في داخل الإنسان المتلقي المتعطش لهذا النوع المدهش الغريب اللامعقول، وتستحضر له طقوساً تخرج بالحكاية المروية من الزمن الحسي إلى الزمن الأسطوري المشبع والمثير للتصورات الأدبية والمجازية، والمفعم بالخيال والرموز، كما أنها تعين الإنسان على تلمس مواطن تجربته وتنظيمها فكرياً ونفسياً واجتماعياً، وتجربة هذا الإنسان بالنسبة لسياق أساطير الخلق في (قصص الأنبياء) ليست واحدة بل هي ثلاثة :

1. الإنسان من وجهة نظر النصوص السنية .
2. الإنسان من وجهة نظر النصوص الشيعية .
3. الإنسان من وجهة نظر النصوص الصوفية .

وما دامت تلك النصوص في (قصص الأنبياء) بهذا التباين والاختلاف من الرؤية فذلك دلالة على رؤية كل منها لعالم الرمز والترميز المشكل لعالمها الكوني والإنساني وذلك من خلال نوعين من الوعي : (الأولى مباشرة حيث يظهر الشيء حاضراً بذاته في العقل كما في الإدراك أو الإحساس البسيط ، والأخرى غير مباشرة عندما لا يمكن حضور الشيء " بعظمه ولحمه " أمام الإدراك)[2] والنصوص السنية هي نصوص ذات رؤية خارجية وتجربة مباشرة مع أساطير الخلق، ولم تختلف في رؤيتها عن رؤية البدائيين من حيث الرموز التي فيها والتي تدل على

---

[1] - الباش، حسن، (د. ت). **القرآن والتوراة . أين يتفقان وأين يفترقان؟**، 40/1، (د. ط)، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع ، (د. ك).

[2] - دوران، جيلبر، (1991). **الخيال الرمزي**، 5، ط1، تر: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

رموز القوة والخصب كرمزية الماء والثور والحوت ، ورموز القوى الغيبية كالملائكة التي تحمل العرش، ورموز الخير والشر المتمثلين في النور والظلام.

كما أن: تأويل الرموز في النصوص السنية كان تأويلاً فيه محاولة لأن يكون موافقاً مع ما جاء في القرآن الكريم وذلك بذكر الشيء/الرمز والتدليل عليه بالآية القرآنية .

فتأويل الحوت مثلاً (هو النون الذي ذكر الله عز وجل في القرآن " ن والقلم ")[1]، وتأويل الصخرة فهي (الصخرة التي قال لقمان لابنه يابني إنها إن تكن مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الأرض يأت بها الله)[2]، وهكذا فقد كانت فكرة التأويل بمعنى التفسير وهو تفسير شيء بشيء .

كما أن تلك النصوص اهتمت بذكر أسباب الأشياء ومسبباتها فمثلاً سبب المد والجزر في البحر هو بسبب منخر الحوت (ومنخر ذلك الثور في البحر فهو يتنفس كل يوم نفساً، فإذا تنفس مد البحر وإذا رد نفسه جزر)[3]، وسبب زلزال الأرض هو بسبب تحرك الحوت الذي عليه الأرض (فتحرك الحوت فاضطرب فتزلزلت الأرض فأرسى عليها الجبال فقرت فالجبال تفخر على الأرض فذلك قوله تعالى وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم)[4]، وسبب هذه التفسيرات والعلل ليس معرفياً في حد ذاته، وإنما هو (خاصية أساسية في التفكير البدائي الذي يستطيع أن يجد علة لكل معلول ، ولكنه يعجز في الأغلب عن أن يتصور وجود موجودات بذاتها دون أن يكون لوجودها علة أو سبب معروف. وكما يصعب على العقل البدائي تصور وجود خالق موجود بذاته، يصعب عليه أيضاً تصور إمكان خلق الكون من لا شيء، وإنما لابد أن يكون الإله الخالق أو القوة الخالقة قد استعان بأحد العناصر الأساسية في عملية الخلق . ويختلف هذا العنصر أو الجوهر من مجتمع لآخر ولكن ليس بين تلك الشعوب البدائية من يتصور أنه في البدء كانت الكلمة ، وإنما كان في

---

[1] - الطبري، **تاريخ الطبري**، 52/1. وأيضاً: الثعلبي، **قصص الأنبياء**، 4.

[2] - المرجع نفسه، 4 .

[3] - المرجع نفسه، 4 .

[4] - الطبري، **تاريخ الطبري**، 52/1- 53.

البدء دائماً الماء أو النور أو حتى السماء أو الأرض . ومنها نشأت بقيــة الكائنــات والموجودات)[1].

أما النصوص الشيعية فهي ذات رؤية داخلية ، وتجربة غير مباشرة، كما أنها تجعل أساطير الخلق منطلقاً لتأسيس أيديولوجيا خاصة بها بحيث يكون مبدأ الخلــق وسيلة للوصول لذكر الأئمة، وتدل على (اختزال التاريخ الإسلامي وانقلاب السرد إلى خطاب أيديولوجي واضح يستند إلى أن جميع الكائنات نابعة من أصل نوراني، وأن ذلك النور الذي تم منه انتقل إلى أئمة الشيعة وأهل البيت، فتدعم ذلك التــصور الديني تدعيماً، وإذا المهدي المنتظر الذي تبشر به الأسطورة الشيعية هــو اكتمــال الحلقة إذ يرتبط الماضي الأسبق – الخلق – بالماضي – الخلق الثاني – فإذا تصوير خلق الكون تأسيس للـــ " دعوة " وإذا نحن حيال نص يحمل أبعاداً رمزية تختلــف اختلافاً بيناً عن تلك التي نجدها عند أهل السنة) [2].

وأما الاتجاه الصوفي فلم يقدم نصوصاً بمقدار ما أنتج من تأويلات وابتداعات لمعاني جديدة لمصطلحات الخلق وقصص الأنبياء، وكان ذلك نابعاً من رؤية للعــالم تقوم على إدراك الصوفي لذاته مجردةً، وإدراكه لذاته مــع مكانهــا فــي الطبيعــة والكون، وليس في هذا اختلاف عن الاتجاه السني أو الشيعي ســوى أن الخطــاب الصوفي كان خطاباً معرفياً ومدركاً للأبعاد الرمزية المجردة والرمزيــة الثقافيــة، وعمل الخطاب الصوفي باستلهام الرموز وجردها من سياقها الحقيقــي والتــاريخي والأسطوري وشكلها في إطار تجربة روحية عبر بها عن تجربته الداخلية مما ساهم في إثراء الترميز الثقافي ودفع التجربة الإنسانية قدماً نحو معــاني جديــدة غريبــة استلهمت من ثقافات وفلسفات قديمة كاليونانية والمانوية[3]،وفكرة الإنسان الكامل هي

---

[1] - أبوزيد، أحمد، (1970). نظرة البدائيين إلى الكون؛ دراسة في الانثربولوجيــا المقارنــة، **عالم الفكر**، الكويت، عدد 3، مج 1، ص50، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت.

[2] - ينظر: عجينة، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها**، 128/1.

[3] - هم: (أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن سابور وذلك بعد عيسى ابن مريم عليه السلام، أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليــه الــسلام) **الملــل والنحــل**=

مقاربة لفكرة الإنسان القديم عند المانوية ومستلهمة منها و(تتضح ماهية هذا الإنسان القديم من سياق النص، حيث يقول بأن إله النور أراد أن يتولى قتال إبليس بنفسه فأولد مولوداً هو الإنسان القديم، أي أنه جزء من نفسه وشخصيته تعبر عن حقيقة من حقائق الذات الإلهية، وتعبير الإنسان القديم هنا يشبه إلى حد بعيد تعبير " الإنسان الكامل " في التصوف الإسلامي، وكان أول من استعمله محي الدين ابن عربي. يقول في الفتوحات المكية: (الإنسان الكامل أقامه الحق برزخاً بين الحق والعالم، فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقاً، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقاً. وأيضاً: الإنسان الكامل الجامع حقائق العالم وصورة الحق سبحانه. وأيضاً: الإنسان الكامل روح العالم والعالم مسخر له علوه وسفله)[1].

ومن تأويلات الصوفية لأشياء الخلق ما يلي:

الدرة البيضاء: (هي العقل الأول لقوله عليه السلام " أول ما خلق الله درةً بيضاء ، وأول ما خلق الله العقل)[2].

واسطة الفيض وواسطة المدد:

= للشهرستاني 244/1، و(المانوية من الديانات الثنوية التي تقوم على معتقد: أن العالم مركب من أصلين قديمين أحدهما النور والآخر الظلمة، وكان النور هو العنصر الهام للمخلوق الأسمى، وقد نصب الإله عرشه في مملكة النور، ولكن لأنه كان نقيا غير أهل للصراع مع الشر فقد استدعى " أم الحياة " التي استدعت بدورها "الإنسان القديم" وهذا الثالوث هو تمثيل "للأب والأم والابن"، ثم إن هذا الإنسان والذي سمي أيضا "الابن الحنون" اعتبر مخلصا لأنه انتصر على قوى الظلام بجلده وجرأته، ومع ذلك استلزم وجوده وجود سمة أخرى له وهي سمة المعاناة، لأن مخلص الإنسان الأول لم يحقق انتصاره إلا بعد هزيمة ظاهرية. و يعد موضوع آلام الإنسان الأول وتخليصه الموضوع الرئيسي في المثيولوجيا المانوية، فالإنسان الأول هو المخلص وهو نفسه بحاجة للافتداء) ينظر: **ويكيبيديا** الموسوعة الحرة http://ar.wikipedia.org

[1] - السواح، فراس، (2002). **دين الإنسان؛ بحث في ماهية الدين وماهية المنشأ الإنساني**، 67، ط4، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق. (ونص ابن عربي منقول من: الإنسان الكامل، الطبعة المحققة 391/2-447/3-266/3).

[2] - الكاشاني، عبدالرزاق ت 730هـ، (1992). **معجم اصطلاحات الصوفية**، 70، ط1، تح: عبدالعال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

(هو الإنسان الكامل الذي هو الرابطة بين الحق والخلق بمناسبة الطرفين كما قال: "لولاك لما خلقت الأفلاك")[1].

الورقاء:

(هي النفس الكلية التي هي قلب العالم ، وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين)[2].

الياقوتة الحمراء:

(هي النفس الكلية لامتزاج نوريتها بظلمة التعلق بالجسم بخلاف العقل المفارق المعبر عنه بالدرة البيضاء)[3].

مجمع البحرين:

(هو حضرة قاب قوسين لاجتماع بحري الوجوب والامكان فيها ، وقيل هو حضرة جمع الوجود باعتبار الأسماء الإلهية والحقائق الكونية فيها)[4].

عين الحياة:

(هو باطن الاسم الحي الذي من تحقق به شرب من ماء عين الحياة الذي من شربه لا يموت أبداً لكونه حيا بحياة الحق ، وكل حي في العالم يحيا بحياة هذا الإنسان لكون حياته حياة الحق)[5].

1.1.3 رمزية الإنسان:

يرى حسن حنفي أن الإنسان بوصفه فكرة وتراثاً ظل مهمشاً في الموروث الثقافي الديني القديم مما أثر على تحول حقوق الإنسان إلى ثقافة شعبية ، (فقد غاب مبحث الإنسان كمفهوم مستقل في تراثنا القديم. وظهر بصورة مغلفة داخل مفاهيم دينية وفلسفية وصوفية وفقهية أخرى. الإنسان في صورة الكمال في علم أصول الدين. فالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة صفات تضفى بمعنى

---

[1] - الكاشاني، عبدالرزاق، **معجم اصطلاحات الصوفية**، 73.

[2] - المرجع نفسه، 76.

[3] - المرجع نفسه، 87.

[4] - المرجع نفسه، 97 .

[5] - المرجع نفسه، 151.

ما على الإنسان، وإن أطلقت على الإنسان مجازاً فقط. وظهر الإنسان عند بعض الصوفية في نظرية "الإنسان الكامل" الذي تتحد فيه أيضاً الصفات عند ابن عربي والجيلي. وظهر الإنسان في علوم الحكمة أي الفلسفة كنفس وبدن أو روح وجسم بين الإلهيات والطبيعيات، جسم في الطبيعيات وعقل في الإلهيات، وليس الإنسان الواحد الوجودي الموجود في الزمان والمكان. فالإنسان بين عالمين كما قال الكندي. كما ظهر الإنسان العامل في الفقه الذي ينفذ الأوامر ويجتنب النواهي بدافع الطاعة والإيمان والتقوى والعمل الصالح) [1] ومن خلال هذا السياق فكيف هو موقع الإنسان فكرة وتراثاً من خلال نصوص (قصص الأنبياء)؟ هل كانت فكرة منفصلة عن الجوانب المعرفية - التي ذكرها حسن حنفي - أم أنها كانت تسير في ركبها ؟.

لقد أولت نصوص (قصص الأنبياء) الإنسان مكانة فيها كثير من الغريب والعجيب، ومصدر ذلك وسببه هو محاولة استثمار الجانب المجازي للغة، ومزج الإنساني مع الطبيعي الكوني مزجاً متلازماً جعل من ذلك الإنسان كائناً رمزياً مرتفعاً في القوة والمكانة على الطبيعة الكونية والملائكية، وهذا الأمر لا يختلف عن النصوص المعرفية السابقة (الأصول – الفقه – التصوف – الفلسفة) التي تناولت الإنسان سوى أن نصوص (قصص الأنبياء) كانت تنحو جانب الأدبية والترميز بما يختلف عن الوعي المباشر الذي كان في تلك النصوص ، وفي اللحظة التي كانت فيها نصوص (قصص الأنبياء) تؤسس للجانب الترميزي فإنها كانت تسير وفق تلك النصوص المعرفية وتجاورها وتأخذ منها ، إلا أنها ذات أقنعة تتوارى الأيديولوجيا خلفها ولا تتكشف إلا من إدراك الجوانب اللغوية والمجازية والبنية الميثيولوجية لتركيبية تلك النصوص، (والترميز في هذا الجانب يراد له أن يكون

---

[1] - حنفي، حسن، (2007). **القرآن وقيمة الإنسان**، التجديد العربي؛ صحيفة إلكترونية، http://www.arabrenewal.org

لغة إنسانية تحاول امتلاك كل مايحيط بها من كلام ، والميثيولوجيا هـــي المترجمـــة والمعبرة عن لسان حالها)[1].

ومنذ أن أدرك الإنسان وعيه بالوجود وهو في حالة خوف دائمة مـــن قـــوى مختلفة كقوى الطبيعة والقوى الغيبية والكائنات الخفية ، وحالة الخوف هذه جعلتـــه يصنع نصوصه الثقافية الرمزية التي ينتصر فيها للإنسان ولطبيعته البـــشرية أمـــام القوى المختلفة بدأ من صراعه مع الحيوان الذي يقوم برسمه وتوجيه الحراب لـــه (أو يقوم بمحاكاة لعملية الصيد بعمل دمية للحيوان ويرميها)[2]، وفي ذلك إحـــساس بالتمكن عليه رمزياً واعتقاده أنه سيتمكن عليه حقيقياً، والإشارات على ذلك كثيـــرة في الحفريات القديمة على الكهوف والجدران ، كما أن ذلك الصراع تطـــور مـــن صراعه مع الحيوان إلى صراعه مع الإنسان، ومع الأفكار والاتجاهـــات المختلفـــة دينياً وعقائدياً، وإذا كانت مسألة الخوف من الطبيعة والكائنـــات المختلفـــة مـــسألة جوهرية في نشأة الترميز فإن ذلك يعود أيضاً لمسألة العلاقة بين الإنسان والكـــون لاسيما فيما يعتقده هذا الإنسان في سبيل وضع نسق ونظام لوعيه وتفكيره في الحياة، ولذلك جعل من نفسه مركزاً للكون، وأن الكون خلق من أجله، وفي تأمـــل لـــبعض النصوص الواردة في هذا الشأن فسوف نجد تلك الصناعة الترميزية واضحة وهـــي تقوم بمحاولة تدَّعي رؤية منطقية في معرفة مصادر القوة في الطبيعة ، وتفتـــرض النصوص أن تلك المعرفة لم تكن تخميناً بشرياً بمقدار ما كانت من حقيقة إلاهيـــة كما في هذا النص:

(روى يزيد بن هارون عن العوام بن حوشب عن سليمان بن أبي ســـليمان عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: " لما خلق الله تعالى الأرض جعلـــت تميـــد، فخلق الجبال وألقاها عليها فاستقامت، فعجبت الملائكة من شدة الجبال فقالت:

يارب هل من خلقك شيء أشد من الجبال ؟

---

[1] - ينظر: بران، جان، (1991). **الرمز والسحر**، العرب والفكر العالمي، تر: محمد أســـليم، بيروت- باريس، عدد 13-14، ص173، مركز الإنماء القومي.

[2] - ينظر: أبوزيد، **نظرة البدائيين إلى الكون**، ص62.

قال: نعم الحديد.

فقالت: يارب هل من خلقك شيء أشد من الحديد؟

قال: نعم النار.

فقالت: يارب هل من خلقك شيء أشد من النار.

قال: نعم الماء.

فقالت: يارب هل من خلقك شيء أشد من الماء؟

قال: نعم الريح.

فقالت: يارب هل من خلقك شيء أشد من الريح؟

قال: نعم. الإنسان يتصدق بيمينه فيخفيها عن شماله)[1].

وهذا التدرج الذي جاء به النص كان مقصوداً للوصول إلى نهاية مرجوة وهي التي يراد منها تقوية موقف الإنسان وتفوقه على الطبيعة ومراكزها المادية (الجبال– الحديد– النار– الماء– الريح) بمركزه الروحي المتمثل في الجانب العبادي وهو الصدقة.

ولعل الوصول إلى تلك النهاية- وهي المفارقة بين القوتين المادية والروحية- هو نتاج تصور ديني لشخصية متدينة هي التي وضعت هذا النص. ولماذا المتدين؟ لأن التدين صورة من صور الهروب من الخوف من الطبيعة وهذا تطور طبيعي لرؤية الإنسان الذي كان خائفاً ثم وجد أمنه في التدين والذي بسببه جعل نفسه مركزاً في الكون، وأسبغ المقدسات على الأشياء من منظور مركزيته هو وذلك في نظره أن:(المقدس يعادل القوة ، وفي النهاية يعادل الحقيقة بامتياز)[2]، وإذا امتلك القوة والمقدس فقد امتلك السلطة على الأشياء.

وفي نصوص (قصص الأنبياء) حكايات وأخبار تستلهم رمزية الكون كما كانت موجودة في العقائد القديمة والديانات السابقة كالوثنية والمجوسية، ولقد كان للخيال البدائي أثر في إنتاج مثل هذه التصورات الرمزية التي يراد منها الوصول لمطلق الحقيقة وليس المجاز الذي هو مجرد طريق للوصول فقط .

---

[1] - الثعلبي، **قصص الأنبياء**، 50.

[2] - إلياد، **المقدس والمدنس**، 17.

والنبي بوصفه مقدساً أو حاملاً لفكرة المقدس فقد جعلت منه نصوص (قصص الأنبياء) مركزاً لهذا الكون، وسارت مختلف الفرق والطوائف فيما بعد لاستمداد هذا الأسلوب الفلسفي الترميزي لإضفاء علامة القوة والشرعية على (الأئمة) كما هو عند الشيعة، وعلى (الأولياء) كما هو عند المتصوفة لتصبح فيما بعد ثقافةً دالةً على تشكل الأفكار والاتجاهات في الثقافة العربية المبكرة، ومن جوانب هذا الترميز الثقافي ما يقوم على إدراك فكرة الأربعة أو التربيع بما تدل عليه من رمزية كونية تظهر (الشكل الهندسي الأكثر تداولاً في لغة الرموز)[1]، وبما تدل عليه من الجهات الأربع: الشمال والجنوب والشرق والغرب، والعناصر الأربع: الماء والهواء والتراب والنار، وهذا التربيع الكوني هو الذي تؤوله نصوص (قصص الأنبياء) وتحوله إلى حالة جزئية يكون المركز فيها هو الكل، ومركزية الأرض في نصوص (قصص الأنبياء) تقوم على أربعة أشياء : الأزمنة والأمكنة والأنبياء وآل محمد: (الأزمنة وزين الأزمنة بأربعة أشهر.. ذوالقعدة و ذوالحجة والمحرم والفرد رجب . والأمكنة وزينها بأربعة أشياء: مكة والمدينة وبيت المقدس ومسجد العشائر، وزينها أيضاً بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وزين الأنبياء بأربعة؛ إبراهيم الخليل وموسى الكليم وعيسى الوجيه ومحمد الحبيب صلوات الله عليهم أجمعين، وهم أهل الكتب وأصحاب الشرائع وأولو العزم، وزينها أيضاً بآل محمد صلى الله عليه وسلم ، وزينهم أيضاً بأربعة؛ علي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم)[2].

وهذه الأشياء الأربعة التي تزين الأرض وتكون مركزاً لها تثير سؤالاً مهماً: هل هي حقيقة محضة أم مجرد خيال فني؟ وبطبيعة الأمر فليست هي حقيقة، وفي صياغتها تلك فإن فيها خيالاً كثيراً، ويبرز (غزو المتخيل - الذي يقدم نفسه باعتباره رجفةً حقيقية للفرد - من أجل القفز من خارج الذات، والإفلات من كل الفوريات التي تحاصره)[3] وهذا الخروج من الذات صفة فلسفية استمدها الإنسان

---

[1] - خليل، خليل أحمد، (1996). **معجم الرموز**، 158، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت.

[2] - الثعلبي، **قصص الأنبياء**، 80.

[3] - بران، **الرمز والسحر**، عدد 13-14، ص173.

القديم ليمارس إحساسه الوجودي لعموم الأشياء وليس من أجل الجانب الأدبي الذي يكون أقل شأناً في تصوره وتفكيره، ولذلك فقد طغت فكرة "التجلي" وهي: (إظهار المقدس في موضوعٍ ما حجر أو شجرة)[1]، أو طغيان فكرة الإنساني على كل ماهو كوني، وكلا الأمرين حاضران في نصوص (قصص الأنبياء) من أجل عمل تراكم للمقدسات التي تحيط بالإنسان ويحيط بها كذلك، وإذا صار الإنساني مركزاً كونياً ففي هذا علامة وصل واتصال (وبالتالي فهي تشكل الصلة بامتياز بين الأرض والسماء)[2]وفيه قبض لفكرة المقدس التي تجلت وظهرت في الأشياء الأربعة: الأزمنة والأمكنة والأنبياء وآل محمد، وصار ذلك تقليداً في إظهار التجلي في غير هذه الأربعة الأشياء وذلك من أجل إلباس المقدس - لمذهب أو اتجاه ما - على الكون، وهو ما يعني دخول هذا النوع وهذه الطريقة في هذه النصوص إلى نصوص لاحقة تأتي لتؤسس للفكرة القديمة ؛ فكرة التجلي، من خلال نصوص المذاهب والاتجاهات الجديدة سواءً كانت في هذا التأسيس تقدم تصوراً وجودياً للكون، أو تقدم فكرها من أجل حركات الصراع الفكري والعقائدي في المجتمع الإسلامي.

ونقرأ في نص آخر ما رواه (يزيد الرقاشي عن أنس بن مالك قال: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الفجر فلما انفتل من الصلاة أقبل علينا بوجهه الكريم فقال: يا معاشر المسلمين من افتقد الشمس فليستمسك بالقمر ، من افتقد القمر فليستمسك بالزهرة، من افتقد الزهرة فليستمسك بالفرقدين. فقيل: يا رسول الله ما الشمس وما القمر وما الزهرة وما الفرقدان؟ فقال: أنا الشمس وعلي القمر وفاطمة الزهرة والحسن والحسين الفرقدان في كتاب الله لا يفترقان حتى يردا على الحوض)[3].

---

[1] - إلياد، **المقدس والمدنس** ، 17 .

[2] - المرجع نفسه، 38 .

[3] - الثعلبي، **قصص الأنبياء** ، 8 .

إن هذا النص يقوم على تثبيت فكرة (المركز) ويجعلها بنية كونية ، بل يقابل الكوني بالبشري ، فالأشياء الكونية تتمثل في : الشمس والقمر والزهرة والفرقدان، وهي تقابل الأشياء البشرية وهي: النبي محمد صلى الله عليه وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين ، ومن خلال هذه المقابلة في هذا النص فما هي العلامات التي نتلقاها منه؟ هل هي مجرد علامات لغوية مجازية؟ أم فيها محاولة لإخراج الإنسان (النبي محمد صلى الله عليه وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين) من وجوده الحقيقي إلى خارج الوجود الزماني والمكاني؟

إن اكتفاء الدال بالمدلول لا يمكن أن نخرج منه بغير العلامة التشبيهية الرامزة للعلو ورفعة الشأن، فالنبي محمد صلى الله عليه وسلم كالشمس، وعلي كالقمر، وفاطمة كالزهرة، والحسن والحسين كالفرقدين. وهذا تأويل وارد لكنه سطحي إذا ما قورن بالعلامة الفلسفية التي يريدها النص ومُنشئوه وهي جعل (النبي محمد صلى الله عليه وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين) خارج الوجود وذلك من أجل تصور حقيقة المقدس فيهم، وحلول المقدس فيهم هل يجعلهم بهذه القدرة على تبادل المواقع ليصبحوا – وهم الجزء – كلاً أمام الكون – وهو الكل – الذي صار جزأً؟

إن في هذه العلامة فكرة تأسيسية لأبعاد أسطورية ترى أن النبي هو مركز الكون فعلاً، وهو مركز الأنبياء بل: قطرة الأنبياء من محمد، و من أجل محمد خلق آدم، ويتبع هذا تأسيس فيما بعد لأسطورية الأئمة والأولياء من خلال نصوص على هذه الشاكلة حيث تجعل الشيعة علياً رضي الله عنه سببا في خلق آدم: (ولولاه لما خلق) .. كما تروي الشيعة أخباراً كثيرة هي من صنعهم وكأنها أحاديث تنسب للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، ومنها:

(روى أبو جعفر الطوسي بإسناده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما نسبه إليه قال: ياعلي: خلقني الله تعالى وأنت من نور الله حين خلق آدم، وأفرغ ذلك النور في صلبه، فأفضى بها إلى عبد المطلب، ثم افترقنا من عبد المطلب؛ أنا في

عبدالله وأنت في أبي طالب)[1]، ولعل هذا النص وغيره يؤسس لفكرة المركزية عند الشيعة، وستأتي نصوص بعده سيكون من مهمتها ليس قلب الزمن فقط كخلق آدم من أجل علي، بل من أجل سحب كل ما يخص الأنبياء ومعجزاتهم وإسباغها على الأئمة كالذي يأخذ من النبي عيسى معجزة إحياء الموتي ويدعيها لنفسه!.

و(يرى بعض أئمة الصوفية أن الأوتاد الذين يحفظ الله بهم العالم أربعة لا خامس لهم وهم أخص من الأبدال، والإمام أخص منهم، والقطب أخص الجماعة، والأوتاد الأربعة في الكون يمثلون عيسى وإدريس وموسى وهارون والخضر عليهم السلام. وهم وزراء الغوث ومساعدوه في أمور الحكومة الباطنية ويحفظ الله لهم الجهات الأربعة الجنوب والشمال والشرق والغرب.

ويذكر الشعراني أن الآية الكريمة " ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً "[2]هي تأييد لوجود الأوتاد، كما فسرها كذلك الشيخ محي الدين بن عربي، ويقول إن الترمذي الحكيم رضي الله عنه كان من الأوتاد)[3].

وهذا النص وإن كان ينسب للصوفية فإنه في بنيته ودلالته لا يختلف عما تذهب إليه الشيعة، وإذا كانت الأوتاد أربعة وهم الأنبياء: عيسى وإدريس وموسى وهارون إلا أن الإمام أخص منهم، القطب أخص الجماعة، وهذا النوع من النصوص - كما أشير - يقوم بتبادل المواقع فيحل الأئمة والأقطاب محل الأنبياء ويفضلهم عليهم ويسلب قداستهم لا لأجل سبب ديني، بل من أجل صناعة تقوم بها هذه الثقافة لتؤسس لنفسها سلطة سياسية من خلال استلهام السلطة الدينية.

وإذا كان الإنسان ولياً كان أو إماماً له هذه القدرة على الإحاطة بالكون، وأخذ مكانة تفوق على مكانة الأنبياء فأين هو دورالله إذاً؟ ولعل الجواب يكمن في أن تلك التصورات هي تصورات حُلولية ترى أن (العارف يرى واحداً في وجود اثنين أي

---

[1] - ابن أحمد ، فلاح بن إسماعيل، (1411هـ). **العلاقة بين التشيع والتصوف** (رسالة ماجستير غير منشورة)، 426، (ب ط)، كلية الدعوة وأصول الدين، الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية. [وقد نقل النص عن: عن أمالي الشيخ الطوسي 301/1].

[2] - النبأ 6-7

[3] - الكاشاني، **معجم اصطلاحات الصوفية**، 62-63.

يرى الوجود من حيث ظاهره نقطة من طين، ومن حيث باطنه خليفة رب العالمين، إن لم نقل هو هو: إنه يرى الرحمن في صورة إنسان)[1]، وهذا التصور الحلـــولي يرينا أن الكيفية التي من خلالها نشأت عبادة الأسلاف في الديانات والعقائد القديمـــة كانت من خلال هذا المنظور المنحرف، (وتكشف لنا عبادة الأسلاف بوضوح عن موقف الإنسان من الكون، فليس الإنسان مركز الكون أو الغاية من الخلق فحـــسب، وإنما هو أيضاً مركز العبادة والتقديس بعد موته، أي أنه يعبد نفسه أو على الأقـــل ينزلها منزلة القداسة والألوهية في كثير من المجتمعات)[2].

2.1.3 رمزية الملائكي والبشري؛ قصة هاروت وماروت:

وفي جانب آخر نطالع نصاً فيه وعي بالإنسان، وذكاء شديد في جعله يتفـــوق ببشريته على ملائكية الملائكة وذلك من خلال الإفتراض والتخيُّل ، وهذا الأمر نجده في ما ورد في قصة (هاروت وماروت) التي كان عامل الرمز يعمل فيها بدرجة عالية من إظهار المفارقات بين عالم الملائكة بما يرمز له من عُلوي ومقدس، وعالم بني آدم بما يرمز له من سُفلي ومدنس، والصراع الظاهر في هذه القصة يبـــين أن بدايته كانت من الملائكة الذين عيروا بني آدم بذنوبهم: (قال المفسرون: إن الملائكة لما رأوا ما يصعد إلى السماء من أعمال بني آدم الخبيثة وذنوبهم الكثيرة - وذلـــك في زمن إدريس عليه السلام – عيروهم بذلك وأنكروا عليهم)[3]، ولم يتوقف الأمـــر على ذلك بل وجهت الملائكة لوماً للخالق – تعالى الله – بسبب وضعه الثقـــة فـــي هؤلاء البشر لكي يكونوا خلفاء له في الأرض:

(وقالوا: هؤلاء الذين جعلتهم خلفاء في الأرض واخترتهم فيها يعصونك! فقال تعالى: لو أنزلتكم إلى الأرض وركبت فيكم ما ركبت فيهم لفعلتم مثل مـــا فعلـــوا! قالوا: سبحانك ربنا ما كان ينبغي لنا أن نعصيك. قال الله تعالى: اختاروا ملكين من

---

[1] - القصير، أحمد عبد العزيز، (2003). **عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفيـــة**، 33، ط1، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض.

[2] - أبوزيد، نظرة البدائيين إلى الكون، ص67.

[3] - الثعلبي، **قصص الأنبياء**، 54.

خياركم أهبطهما إلى الأرض. فاختاروا هاروت وماروت وكانوا من أصلح الملائكة وأعبدهم)[1].

وتدلنا هذه القصة على أنها نوع من التقليد الشفاهي في الرواية الــذي يــصنع طقساً مسرحياً متخيلاً بين شخصيات متعددة (الملائكة – الخالق عزوجل) كما مرَّ بنا في طقس المسرح بين إبليس وآدم وحواء[2]، وهذ الطقس المسرحي كان الحــوار المباشر فيه بين الملائكة وبين الخالق عزوجل، ولم يكن لشخوص بني آدم حــضور على ذلك المسرح المُتخيل سوى الحضور الذكري الذي عيرتهم من خلاله الملائكة بالذنوب، بينما الأمر ليس كذلك إذ إن الحضور البشري كان المحرك لأحداث هــذا الطقس، وما الحوار الذي بين الملائكة وبين الله عزوجل إلا قناع لما يريده البشري فيما بعد وهو إحلال العقوبة بجنس الملائكة الذين استنكروا، وذلك بأن ينالهم ما نال بني آدم من مأساة الهبوط إلى الأرض؛ تلك المأساة التي تمثــل الهــاجس العميــق والجرح الأليم لبني آدم الذين طردوا من الجنة بسبب الخطيئة ، فافترضت وتخيلت حكاية هذا الطقس كيف سيكون حال الملائكة لو عوقبوا بالهبوط إلى الأرض؟ وهذا فيه تعويض عن حالة النقص التي في بني آدم الناشئة من سكنهم على الأرض ومن الشهوة التي ركبت فيهم، وفيه رد على الملائكة: لو كان شــأنكم كمــا هــو شــأننا فستعلمون أن تعييركم واستنكاركم لامكان له! ويمضي السرد فيقول:

(فركب الله تعالى فيهم الشهوة التي ركبها في بني آدم وأهبطهم إلى الأرض، وأمرهم أن يحكموا بين الناس بالحق ونهاهم عن الشرك والقيل بغير الحق والزنـــا وشرب الخمر.. قال قتادة: فلمَّا مرَّ عليهما شهر حتى افتتنا، وذاك أنه اختصم إليهما ذات يوم الزهرة وكانت من أجمل النساء.. فلما رأياها أخذت بقلوبهما فراوداها عن نفسها فأبت وانصرفت ثم عادت في اليوم الثاني ففعلا مثل ذلك.

فقالت: لا إلا أن تعبدا ما أعبد وتصليا لهذا الصنم وتقتلا النفس وتشربا الخمر. فقالا : لا سبيل إلى هذه الأشياء فإن الله قد نهانا عنها . فانصرفت ثم عادت في اليوم الثالث ومعها قدح من خمر، وفي نفسها من الميل إليهما مافيها، فراوداها عن نفسها

---

[1] - الثعلبي، **قصص الأنبياء**، 54.

[2] - وهذا في الفصل الأول من هذا البحث.

فأبت وعرضت عليهما ما قالت بالأمس بالأمس. فقالوا: الصلاة لغير الله أمر عظيم، وأهون الثلاثة شرب الخمر، فشربا الخمر فانتشيا ووقعا بالمرأة فزنيا بهــا فرآهمــا إنسان فقتلاه... وسجدا للصنم. فمسخ الله الزهرة كوكباً... فلمــا أمــسى هــاروت وماروت بعدما فارقا الذنب هما بالصعود إلى السماء فلم تطعهما أجنحتهما فعلما ما حلَّ بهما فقصدا إلى أدريس عليه السلام فأخبره بأمرهما وسألاه أن يشفع لهما إلـــى الله تعالى... ففعل إدريس ذلك فخيرهما الله بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختاروا عذاب الدنيا لأنه ينقطع فهما ببابل يعذبان)[1]، ومع نهاية هذا الــنص فإننــا نخــرج بمجموعة من العلامات السيميائية ومنها:

أن الذي يعصي لا تكون معصيته من تلقاء نفسه بل من قوة في داخله وهــي (الشهوة) وكأن في ذلك احتجاج بالقدر أو تبرير للبشر بمــا قُــدِّر علــيهم مــن المعاصي.

وأن الأرض بوصفها مكاناً فهي مكان خصب للخطيئة لأنها دنيا وسفلى على عكس السماء.

كما تشير الحكاية إلى معاناة من يوجد على الأرض من تنازع الحــق وغيــر الحق فيه – والحق هو أوامر الله وغير الحق وهو أوامر الشهوة – وهذا الأمر هــو الهاجس الأخلاقي والوجودي الذي يشغل الإنسان كثيراً فيحــاول أن ينــزع نحــو الملائكية والمقدس بأي صورة يراها . وللمكان دوره فــي تغيــر حــال هــاروت وماروت، فيوم أن كانوا في السماء فقد كانوا رمزاً للعالي المرتفــع عــن الــدنايا، ورمزاً للخضوع والطاعة للخالق تعالى، ويوم أن كانوا على الأرض فقــد صــاروا رمزاً للبشري بما فيه من أنواع الغواية ، كما أنهما أسسا لرمزية الخصب والــسحر وخاصة السحر المقدس كما عرفته الديانات القديمة.

والزهرة في هذه الحكاية ترمز (إلى المرأة الجميلة الحلــوة " فينــوس ")[2]، وهي رمزٌ للغواية بما تحمله من جدلية الخارج الجميل والداخل القبيح، وهي بهــذه الغواية تؤسس لعالم البِغاء وترمز له حتى أنه (يشار إلى البغاء بزهرة أو قرد عند

---

[1] - الثعلبي، **قصص الأنبياء**، 55.

[2] - خليل، **معجم الرموز**، 83.

المايا)[1] بل هي رمز لعموم الدنيا التي تجلت في شخصية الزهرة/المرأة الجميلة، والتي تحمل مفارقة هي: الجمال والغواية، وهاتان الرمزيتان جاءت بهما كثير من الأحاديث النبوية التي تنهى عن الركون للدنيا. وجمال الزهرة/المرأة فيه رمزية للقوة التي لا يستطيع أحد الوقوف أمامها لا من البشر ولا من الملائكة – بحسب ما ترمز له الحكاية – وهذه القوة هي التي جعلت منها - عند كل التقاليد والأعراف وخاصة القديمة- تحتل أمرين: الأول العبادة؛ أي أنها عبدت عبادة حقيقية من دون الله (كما عبدت بعل)، والآخر: بأنها موطن الخبث والدنس عند من ركنوا لهذا النوع من الفلسفة، والذي تشير إليه حكاية هاروت وماروت رمزياً – أيضاً – أنهما عبدا الزهرة عبادة رمزية من خلال اتباعها و تقديس الجسد والشهوة.

واسم الله الأعظم هو رمز للأمانة وللسر الذي خص الله بهما الملكين فضيعاه وأهملا مكانته وقدماه قرباناً لبغي من أجل نيل المأرب الجسدي، ولذلك فقد استحقوا العذاب جميعاً لمَّا قدموا الاسم الأعظم المقدس لعالم المدنس بأن عُلقوا من (شعورهما إلى قيام الساعة.. أو كبلا من أقدامهما إلى أصول أفخاذهما... وملئ جب ناراً فجعلا فيه... أو هما معلقان منكسان في السلاسل يضربان بسياط الحديد)[2]، ومسخ الله الزهرة كوكباً تبقى من خلاله خالدة على مر الزمن يلعنها اللاعنون (قال مجاهد : كنت مع ابن عمر ذات ليلة . فقال لي: ارمق الكوكب يعني الزهرة فإذا طلعت فأيقظني فلما طلعت أيقظته فلما نظر إليها سبها سباً شديداً. فقلت: يرحمك الله تسب نجماً مطيعاً؟ فقال: إن هذه كانت بغياً فلقي الملكان منها مالقيا)[3].

ولعل مجمل الصراع في هذه الحكاية الطقسية ليس كما هو بين شخوصها فقط، كما أنه ليس صراعاً بين الملائكة وبني آدم بمقدار ماهو صراع بين الملائكي المقدس، وبين البشري الدنيوي، أو هو صراع بين الروحي والمادي في داخل الإنسان (بني آدم) الذي حاك كل رمزيات هذه الحكاية ليدلل على عظيم صراعه الداخلي المتأمل للحياة والوجود مع اختلاف أشكال الترميز الثقافي في ذلك الصراع

---

[1] - خليل، **معجم الرموز**، 83.

[2] - ينظر: الثعلبي، **قصص الأنبياء** ، 54.

[3] - المرجع نفسه، 55.

القائم على الأسطرة (فالأساطير حكايات كشف تزعم الاطلاع على سر ما هو فوق أرضي وتحت أرضي، ... والقادرة على التدجين والهيمنة، وباختصار القادرة بواسطة تقنية الكلمة على استخدام القوى الخيرة أو الشريرة التي تكشفها الأسطورة أولاً)[1] كما في قصة هاروت وماروت التي كان المُتخيل فيها خارجاً عن نطاق الذات إلى البحث عن الحقيقة، والحقيقة التي يريدها الإنسان المؤسس لمركزيته وقوته على كل الأشياء.

2.3 قصص الأنبياء من المعرفة إلى السلوك:

ربما لا نستطيع فهم قصة النبي إبراهيم عليه السلام مع زوجتي ولده إسماعيل فهماً ثقافياً إلا إذا اعتبرناه رمزاً مجازياً وليس رمزاً حقيقياً . بمعنى أن: الرمز الحقيقي هو ما يشير إلى الشيء ذاته .. والرمز المجازي هو الذي يستخدم حقيقية الرمز ويضفي عليها البعد السلوكي والإنساني ويبرر من خلالها الأنماط الثقافية للحالة البشرية .

وباعتبار قصة النبي إبراهيم قصة ذات رموز حقيقية فإن ذلك يستدعي مجموعة من الأسئلة في الذهنية الثقافية منها: هل يليق بشخصية النبي أن تهبط بالمرأة ومكانتها لدرجة دنيا وهي العتبة ؟ هل في هذه الكناية تمييز عنصري لجنس الرجل عن جنس المرأة ؟ و بافتراض إجابة نعم أو ربما ! فإن ذلك مما يخل برسالة الأديان والأنبياء التي جاءت لتقيم أنساقاً وأنظمة في العدل والمساواة والتوحيد، وليست رسالة التفريق والعنصرية التي تحملها هذه القصة/الأسطورة، وباعتبار الرموز حقيقية تدل على ذات الشيء فإن ذلك مما ينقصه الدليل الصحيح وخاصة في النصوص المقدسة.

ولذلك فاعتبار القصة من قبيل الرموز المجازية يساهم في رفع الحرج عن تدنيس شخصية النبي بالعديد التصورات البعيدة عنه لأنها قامت على صناعة متخيلة استحضرت شخصية (النبي إبراهيم) بوصفه لا يقوم إلا بمقدس وأسبغت كل تلك الأبعاد الظاهرة والباطنة التي أسست في الثقافة والمخيال تصوراً سيئاً لجنس المرأة

[1] - بران، **الرمز والسحر**، عدد 13-14 ، ص176.

عموماً وليس لامرأة واحدة هي التي جاءت في سياق القصة المذكور، وهذا الـذي تبنته الثقافة والتصورات الشعبية وكونت من خلاله أنظمتها الاجتماعية والدينية بناء على قصدية الانزياح باللفظة والفكرة من قصة إلى قصة ويكون المقدس أو النبـي هو محور القصة وحارس سلطتها.

نص العتبة :

(.. فجاء إبراهيم بعد ما تزوج إسماعيل يطالع تركته ، فلم يجد إسماعيل، فسأل امرأته عنه فقالت : خرج يبتغي لنا . ثم سألها عن عيشهم وهيئتهم فقالت: نحن بشر نحن في ضيق وشدة فشكت إليه . قال : فإذا جاء زوجك فأقرئي عليه السلام وقولي له يغير عتبة بابه . فلما جاء إسماعيل كأنه أنس شيءا فقال هل جاءكم من أحـد؟ قالت: نعم جاءنا شيخ كذا وكذا فسألنا عنك فأخبرته وسألني كيف عيشنا فأخبرته أننا في جهد وشدة . قال : فهل أوصاك بشيء ؟ قالت : نعم أمرني أن أقرأ عليك السلام ويقول غير عتبة بابك .! قال : ذاك أبي وقد أمرني أن أفارقـك فـالحقي بأهلـك وطلقها.

وتزوج منهم بأخرى فلبث عنهم إبراهيم ما شاء الله ثم أتاهم بعد فلم يجده فدخل على امرأته فسألها عنه فقالت: خرج يبتغي لنا . قال: كيف أنتم وسألها عن عيـشهم وهيئتهم ؟ فقالت : نحن بخير وسعة وأثنت على الله عز وجل . قال: ما طعـامكم؟ قالت: اللحم. قال: فما شرابكم؟ قالت: الماء. قال: اللهم بارك لهم في اللحم والمـاء. قال النبي صلى الله عليه وسلم " ولم يكن لهم يومئذ حب ولو كان لهم لدعا لهم فيه، قال: فإذا جاء زوجك فاقرئي عليه السلام ومريه يثبت عتبة بابه . فلما جاء إسماعيل قال : هل أتاكم من أحد؟ قالت: نعم أتانا شيخ حسن الهيئة وأثنت عليه فسألني عنـك فأخبرته فسألني كيف عيشنا فأخبرته أنّا بخير قال: فأوصاك بشيء؟ قالت: نعم وهو يقرأ عليك السلام ويأمرك أن تثبت عتبة بابك. قال: ذاك أبى وأنت العتبة أمرنى أن أمسكك. ثم لبث عنهم ما شاء الله ثم جاء بعد ذلك وإسماعيل يبري نبلاً لـه تحـت دوحة قريباً من زمزم، فلما رآه قام إليه وصنعا كما يصنع الوالد بالولـد والولـد بالوالد، ثم قال: يا إسماعيل إن الله أمرني بأمر. قال: فاصنع ما أمرك ربك. قـال:

وتعينني؟ قال: وأعينك. قال: فان الله أمرني أن أبني ها هنا بيتاً وأشار إلى أكمة مرتفعة على ما حولها. قال: فعند ذلك رفعا القواعد من البيت فجعل إسماعيل يأتي بالحجارة وإبراهيم يبني حتى إذا ارتفع البناء جاء بهذا الحجر فوضعه له فقام عليه وهو يبني وإسماعيل يناوله الحجارة وهما يقولان: " ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم")[1].

1.2.3 رمزية العتبة :

والعتبة بوصفها شيئاً من الأشياء الصلبة الجامدة فإنها تمثل مركزاً وحجر زاوية في قصة النبي إبراهيم، وذلك لأنها ترمز للمرأة أو الزوجة، وهي بهذا الرمز الظاهري تدل على مرموزات مختلفة منها رمز الجنس، ورمز التثبيت وإقامة البناء مادياً واجتماعياً، وهذا ما كان من حال النبي إبراهيم الذي كان في حالة تأسيس لبناء مقدس وهو البيت فقد أراد أن يثبت العتبة/المرأة وليس العتبة/الحجر بوصفها أحد الدعائم الاجتماعية المعينة في إنتاج الذرية الصالحة التي ستكون خادمة لهذا البيت فيما بعد، وامرأة إسماعيل الأولى لم تكن لديها تلك المقومات حيث إنها لم تنجب له ذرية ولم تكن ذات أخلاق حسنة مع ما تميزت به من التذمر وعدم حمد النعمة، وبه فإنها ستكون رمزاً للمرأة الشريرة العاقر التي لم تنجب ولا يوجد في بيتها طعام وهذا على عكس ما كان من المرأة الثانية التي كانت رمزاً للمرأة الطيبة المنجب (فالمرأة الشريرة التي طلقها إسماعيل هي (ابنة الصدي) وقد ظهرت في الأسطورة كامرأة عاقر لم تنجب لإسماعيل نسلاً، وهذه صورة نموذجية للقحط.

إن وجود (المرأة العاقر) الشريرة التي لا تملك طعاماً في منزلها هو عنصر ضروري ولازم للخطاب الأسطوري لإنشاء صورة نمطية عن الجدب والقحط في حياة الجماعة. ولذا يمكن تأويل الطلاق الرمزي كعملٍ بناء للافتراق عن شرط إنساني شديد القسوة. على الطرف الآخر من هذه الصورة الكالحة ينشئ سارد النص الأسطوري صورة شيقة لامرأة طيبة تلد اثني عشر رجلاً (زعيماً) ويمتلئ منزلها

---

[1] - يُنظر في المصادر التالية: ابن إسحاق، **المبتدأ في قصص الأنبياء**، 133. وأيضاً: الطبري، **تاريخ الطبري**، 258/1-259. وأيضاً: الثعلبي، **قصص الأنبياء**، 72-73.

بشرائح اللحم واللبن، بشوشةً وراجحة العقل)[1]، ولعله من الطبيعي جداً من خلال هذا السياق الرمزي وهو رمزية البناء وإقامة دعائم البيت أن يرمز النبي للمرأة بالعتبة بسبب حضور فكرة البناء - بما تحمله من رفع القواعد وتأسيس العتبات– وأنها هي الحالة التي تشغله فلم يجد رمزية تشير وتدل على المرأة إلا العتبة، وليس هذا فقط بل إن الترميز بالعتبة فيه شفرة مغلقة تحمل رسالة رمزية تحملها المتضررة/المرأة ، ولا تعلمها لضمان توصيل الرسالة إلى الابن/الزوج بعد عودته، وقد اتفق الأمران مع سياق النص الأسطوري هذا.

وبإعادة السؤال من جديد لمعرفة السبب في تكنية المرأة بالعتبة دون غيرها من الأشياء فسوف نجد– أيضاً- أن التصورات القديمة أشارت إلى أهمية الحجر في التفكير البدائي، وأولته عناية خاصة، والعتبة من الحجر، والحجر له رمزية عند البدائيين والقدماء، وكان بعضهم (يميل لاعتبار كل حجر كعالم. الحجارة هرمة، سابقة للحياة ، وللإنسان ... وغالباً ما تكون الحجارة في نظر البدائيين مثقلة بالمقدس)[2]، وعليه فالعتبة والحجر رمز للجدب والقحط كما هو شأن عتبة إسماعيل الأولى، ورمز للخصب والطاقة الكامنة كما هو شأن عتبته/زوجته الثانية.

وهذه الرمزية تفسر وجهاً للعلاقة بين العتبة/المادة الصلبة وبين المرأة ذات اللحم والدم! فهناك اعتقاد قديم بوجود نوع من (الحجارة المخصبة في أصل الأعراف... من قبل النساء اللواتي يرغبن في الإنجاب)[3] وذلك من خلال طرق مختلفة كاقتناء نوع خاص من الحجارة، أو تعليق بعض ملابس المرأة الداخلية على حجر مقدس أو صنم طلباً للخصب وحصول البركة، ولعل هذه التصورات لا تزال قائمة لهذا اليوم وهي متأسسة منذ تاريخ قديم جداً مفعم بالأسطوري الغريب.

---

[1] - الربيعي، فاضل، (2002). **شقيقات قريش؛ الأنساب الزواج والطعام في الموروث العربي**، 54، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت– لبنان.

[2] - سيرنج، فيليب، (1992). **الرموز في الفن– الأديان- الحياة**، 366، ط1، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، سورية.

[3] - سيرنج، **الرموز في الفن– الأديان- الحياة**، 366.

كما أنه يجدر بنا في هذا السياق أن نتساءل فنقول: هل تقتصر تكنيـــة المـــرأة بالعتبة على دلالتها اللغوية فقط أم أن لها دلالات أخرى غير بريئة؟

عند الرجوع إلى كتب المعاجم اللغوية والبلاغية وكتب تفاسير القرآن فـــسوف نجد أن الكنية في الأصل عندما تطلق فإنه لا يراد بها سوى الدلالة اللغوية، والعلاقة فيها بين الدال والمدلول منغلقة ومعللة في الوقت ذاته، ولذلك فقد علل ابن النَّحـــاس التكنية للمرأة بالنعجة في قوله تعالى: (إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجـــة ولـــي نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزني في الخطاب)[1] بقوله: (والعرب تكنى عن المرأة بالنعجة والشاة لما هي عليه من السكون والمعجزة وضعف الجانب وقد يكنى عنهـــا بالبقرة والحجرة والناقة لأن الكل مركوب)[2]، وهو من باب التنبيه والتفهـــيم عنـــد الحسن بن فضل . يقول : (هذا تعريض التنبيه والتفهيم لأنه لم يكن هناك نعاج ولا بغي وإنما هو كقول الناس ضرب زيدٌ عمراً وظلم عمرو زيداً واشترى بكـــر داراً وما كان هناك ضرب ولا ظلم ولا شراء)[3].

وهكذا في الخطاب اللغوي ، لكن ليس الأمر على إطلاقه خاصـــة إذا تـــدخل السياق في تحوير وتحويل دلالة اللفظة إلى غيرها كأن يراد التحقير لشأن المرأة بأي الكُنى التي تكنى بها، وأكثر هذا النوع من الانزياح يكون في التـــصورات الثقافيـــة للشعوب التي تلتقط بذكاء بعداً خفياً من النص وتزيحه عن سياقه اللغوي البـــريء، ومثاله جعل المرأة كالنعل! وهذا الالتقاط جاء من معرفة العلاقة بين العتبة والمـــرأة فالعتبة توطئ والمرأة كذلك، وفي الوطء امتهان من قِبل الواطئ الذي يكـــون فـــي الأعلى على الموطوء الذي في الأسفل سواءً العتبة أو المرأة، ومـــا دامـــت العتبـــة توطئ بالنعل التي في القَدَم فقد ألصقوها بالمرأة صفةً وكنيةً، ووطئ المـــرأة هـــو

---

[1] - سورة ص 23.

[2] - القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري ت 672هـــ، (د. ت). **الجـــامع لأحكـــام القـــرآن**، 172/15، (د. ط)، دار الشعب، القاهرة.

[3] - الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري ت 427هـــ، (2002). **الكـــشف والبيان (تفسير الثعلبي)**، 189/8، ط1، تح: الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التـــراث العربي، بيروت.

الدخول في فعل الجماع، وأصبحت ملازمة صفة النعل للمرأة كدخول القدم فيها بدلاً من دخول آلة الذكورة! وبهذا ابتعد البعد اللغوي الأول الذي كان على سبيل الإيضاح والإفهام ؛ المرأة كالعتبة في تثبيت دعائم البيت اجتماعياً ورعاية للزوج والأولاد، إلى التحقير لها بهذه الصفة التي اعتادها العرب كثيراً عندما كنَّوا (المرأة بالعتبة والنعل والقارورة والبيت والدمية والغل والقيد)[1]، والثقافة التي أخذت أقرب لامسٍ للعتبة وهو النعل وألزمته للمرأة [المرأة كالنعلة] هي ثقافة متأزمة تعيش تحت وطأة الصراع والاستبداد من سلطات المجتمع المختلفة، واستغلت تفكيرها اللغوي والمجازي ووظفتهما في النيل من جنس المرأة على سبيل التنفيس وتفريغ الكبت، مع عدم إغفال تلك الثقافة لحاجتها الماسة والضرورية للمرأة في بناء البيت والحياة والأسرة، مثله مثل النعل الذي يطئه الرجل لكنه لا يستغني عنه لكي يقيه حرارة الأرض وأشواك الطريق، وهذا الإدراك من قبل الثقافة التي تقيم النظائر والعلاقات بين شبيهين رأت أن النعل يحمل الرَّجُلَ، والمرأة تحمل الرَّجُلَ، وكون الرجل هو المحمول في كلتا الحالتين فالنعلة والمرأة سواء، وله – أي الرجل - مطلق الحرية في الوقت الذي يشاء من خلاله التعامل مع المرأة أو النعلة في لبسها أو خلعها، وليس هناك (أذل من النعل) [2] كما تقول الأمثال العربية.

ومن خلال البحث في المصادر العربية المبكرة نجد أن ملازمة المرأة للعتبة فكرة متجذرة ومتأسسة ليست في قصة النبي إبراهيم الأسطورية، بل شملت كتب المعاجم اللغوية كلسان العرب لابن منظور الذي كان يمزج بين التصورين اللغوي والثقافي من خلال سياق تعريفة لجذر عتب، فيقول: (عَتبَ : العتبة أسكفة الباب التي توطأ وقيل العتبة العليا والخشبة التي فوق الأعلى الحاجب والأسكفة السفلى والعارضتان العضادتان والجمع عتب و عتبات و العتب الدرج و عتب عتبة اتخذها وعتب الدرج مراقيها إذا كانت من خشب وكل مرقاة منها عتبة. وفي حديث ابن النحام قال لكعب بن مرة وهو يحدث بدرجات المجاهد ما الدرجة فقال أما إنها

[1] - ابن منظور، **لسان العرب** (ع ت ب).

[2] - الميداني، أحمد بن محمد ت 518هـ، (ب ت). **مجمع الأمثال**، 285، (ب ط)، تح: محمد محيى الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.

ليست كعتبة أمك أي إنها ليست بالدرجة التي تعرفها في بيت أمك)[1]، فابن منظــور خرج من التعريف اللغوي إلى التصور الثقافي من خلال مقولة ابن النحــام الــذي ألصق العتبة بالأم (كعتبة أمك)، وهناك ماهو أشد وضوحاً من ذلك وخاصة فــي تأويل العتبة في المنامات ، فــ(العتبة : هي في المنام امرأة الرجــل... وقيــل إن العتبة هي الدولة أو قيم الدار... ومن بنى عتبة فإنه يتزوج، ومهما حدث في العتبة فانسبه إلى المرأة)[2].

كما أن التصور الصوفي له دوره في التقاط هذه الثيمة الثقافية التي جعل منها وسيلة تأويل لنصوص القرآن الكريم بناء على تصورات الصوفية المشهورة، ولذلك فقد أوَّلت الصوفية الآية الكريمة (فاخلع نعليك) أي أهلك (وقيل في معنى قولــه تعالى: (فاخلع نعليك) أي اخلع عن قلبك أهلك وولدك وكل ما سوى الله)[3].

إن رمزية العتبة واقترانها بجنس المرأة لم يقف عند العصور المبكــرة فــي الثقافة، بل امتد ذلك ليشمل أزمنتنا المعاصرة، وهذا دليل على أن هذا النــوع مــن الترميز صار علامة ثقافية ونسقاً مؤسَسَاً، ومن ذلك ما كتبه أحــد شــعراء القــرن الرابع عشر الهجري وعالماً من علماء الدين المنتــسبين لأحــد المــذاهب الفقهيــة المعروفة، وهو الشيخ عبد الله بن علي العبدالقادر، حيث (اكتشف الشيخ عبدالله بن علي بعد بنائه بزوجه أنها أخته من الرضاع، وفرق بينهما، وقد أرسل إليه كثير من الشعراء يواسونه)[4] فكان رده قصيدة منها هذا البيت:

وما آسى على شيء تولى وهل آسى على خلعي نعالي[5]

---

[1] - ابن منظور، **لسان العرب** (ع ت ب).

[2] - النابلسي، عبدالغني ت 1143هــ، (1994). **تعطير الأنام في تعبير المنــام**، 326، ط1، تح: معروف مصطفى زريق، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

[3] - دمشقية، عبد الرحمن محمد سعيد، (د. ت). **الطريقة النقشبندية**، موقع الفرقان؛ صــحيفة إلكترونية، (د. ع)، http://www.frqan.com

[4] - الحلو، عبد الفتاح محمد، (1981). **شعراء هجر من القرن الثاني عشر إلى القرن الرابع عشر**، 225، ط2، دار العلوم للطباعة والنشر، (د. م).

[5] - الحلو، **شعراء هجر من القرن الثاني عشر إلى القرن الرابع عشر**، 227.

ولاحظ أن الشاعر هنا سيطرت عليه نسقية المجتمع وثقافتـــه فرمـــز للمـــرأة بالنعال في بيته السابق، وحتى لو افترضنا أن الشيخ/الشاعر أراد العلامـــة اللغويـــة البريئة من الحط من شأن المرأة، إلا أن وعيه قاده لأن يكون صوتاً للثقافـــة التـــي تغلبت على شاعريته وتدينه.

2.2.3 رمزية الخاتم (خاتم النبي سليمان– عليه السلام -)

لم تكن قصة النبي سليمان عليه السلام من نسج خيالات اليهـــود فـــي كتـــبهم وأسفارهم، ولم تكن قصصه المتخيلة صورة من صور الحلم اليهودي الذي جعل من النبي سليمان قناعا لطموحه نحو الثراء والسلطة، بل (تابعـــت قـــصص ســـليمان تطورها بعد الإسلام، واشترك قصاصو المسلمين وأحبار اليهود في تطـــوير هـــذه القصص كما وردت في القرآن الكريم)[1]، وزادوا عليها، ولقد كان حـــافزهم فـــي الزيادة أمرين: الأول ديني، والآخر بشري، فالديني وهو ما أعطته الآية الكريمة من سعة في تصور كل شيء آتاه الله لهذا النبي: (وقال يا أيها النـــاس علمنـــا منطـــق الطير وأوتينا من كل شيء إن هذا لهو الفضل المبين)[2]، ولعل في قوله: (من كل شيء) إخراج كل شيء أسطوري وإدخاله في عموم الواقعي، وذلك بسبب أن مـــا يعطيه الله لنبيه هو من كمال الحقيقة، وتصور البشر قاصرٌ عن إدراك ذلك وما لهم حيلة إلا بالإيمان والتسليم، و مادام القرآن لم يذكر (كل شيء) أعطي لسليمان ولم يعدده كله فيكون تخيله من قبيل الأسطوري وذلك بحسب التصور البشري وخيالاته، وهنا يكمن دور الثقافة في صناعة الرموز والمتخيلات وهذا هو الجانب الآخر وهو ما تمليه خيالات الثقافة ورغباتها في بسط هذا النص.

ولقد كان لتلك الثقافة دور مهم في صناعة أسطورة الخاتم، و(خـــاتم ســـليمان حسب أساطير القرون الوسطى، والمعتقدات الخاصة باليهود والمسيحين والمسلمين، هو ختم سحري كان مملوكاً من طرف النبي سليمان، الذي أعطاه القدرة على قيادة

---

[1] - صناديقي، **قصص القرآن والقصص في الديانات الأخرى**، 370.

[2] - النمل 16.

الشياطين(أو الجن) أو الحديث مع الحيوانات)[1].

و(الخاتم بفتح التاء وكسرها والخيتام والخاتام كله بمعنى، والجمع الخـواتيم ، وتختم لبس الخاتم ، وخاتمة الشيء آخره ، ومحمد خاتم الأنبيـاء علـيهم الـصلاة والسلام، والختام الطين الذي يختم به وقوله تعالى (ختامه مـسك) أي آخـره لأن آخر ما يجدونه رائحة المسك)[2].

يقول ابن الجوزي واصفاً خاتم سليمان: (وقال له – أي جبريل - : الـسلام عليك يا سليمان هذه هدية الله إليك خذ هذا الخاتم فتختم به، فسجد سـليمان لله رب العالمين شكراً، وسجد من خلفه من أول النهار إلى آخره تعظيمـاً لله عـز وجـل وتحميداً له، حتى إذا رفع رأسه صعد كرسيه واستقبل الناس بوجهه ورفـع إلـيهم الخاتم فلمع في يده كالبرق الخاطف فقال لهم: هذا خاتم جمع الله لي فيـه سـلطاني وعزتي وفضلني به على العالمين، وهو خاتم الطاعـة لا يمـسه إلا عزيـز تقـي نقي. قالوا له: قد أدينا لك طاعتنا وأنت العزيز التقي النقي الأمـين . وكـان علـى تربيع الخاتم مكتوب على الجانب الأول: أنا الله لم أزل، وعلى الثاني: أنا الله الحـي القيوم، وعلى الثالث: أنا الله العزيز لا عزيز غيري وعزيز من ألبسته إياه، وعلـى الرابع: آية الكرسي محيط به لا إله إلا الله محمد رسول الله خـاتم الأنبيـاء. فهـذه صفة خاتم سليمان عليه السلام)[3].

ويجتمع في هذا الخاتم ما اجتمع في غيره مثل(قميص يوسف وعصا موسى) من أن جميع هذه الأشياء هي هبة من الله تعالى، وهذه إشـارة صـريحة لإحـلال المقدس في الأشياء – كما ذُكر سابقاً -، وأنها متوارثة، فالخاتم قد ورَّثه الله لسليمان

[1] - **ويكيبيديا**، الموسوعة الحرة (د.ت)، http://ar.wikipedia.org

[2] - الرازي، **مختار الصحاح** (خ ت م).

[3] - ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحـسن، ت 597هـــ، (1989). **بـستان الواعظين ورياض السامعين**، 362، ط3، راجعه وقدم له : السيد الجميلي، دار الكتاب العربـي، بيروت - لبنان .

بعد أن نزعه من آدم لما عصى ربه، وعصا موسى ورثها أو أخذها من النبي شعيب الذي جاءته من آدم حيث نزل بها من الجنة، وقميص النبي يوسف قد ورثه من النبي إبراهيم الذي كساه الله قميصاً من الجنة ليقيه بأس النار التي ألقي فيها، وتكون هذه الأشياء أيضاً بمثابة التعويذة التي تحفظ من يمتلكها وتكون له حرزاً وحرساً.

وتتلخص قصة الخاتم في أن النبي سليمان عليه السلام كان يملك خاتم المُلك ، وهو خاتم مطهر ومقدس، وكان يخلعه عندما يدخل الخلاء وعندما يضاجع زوجاته، وقد عوقب/فتن بسرقة خاتمه من قبل الشيطان آصف الذي جعل يحكم بدل سليمان، وتريد القصة أن تبين أن سبب عقوبة الرب لسليمان لأنه سمح ببناء تمثال لزوجته الجراده التي قامت تعبد التمثال هي ووصيفاتها لمدة أربعين يوماً: (وكانت أم ولد له يقال لها الأمينة كان إذا دخل مذهبه أو أراد إصابة امرأة من نسائه وضع خاتمه عندها حتى يتطهر، وكان لا يمس خاتمه إلا وهو متطهر لأن خاتمه كان من ياقوتة خضراء أتاه بها جبريل عليه السلام مكتوب عليه: لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان ملكه في خاتمه فوضعه يوماً من تلك الأيام عندها كما كان يضعه، ثم دخل مذهبه وأتاها الشيطان صاحب البحر، وكان اسمه صخراً في صورة سليمان لا تنكر منه شيءا، فقال: خاتمي يا أمينة، فناولته إياه فجعله في يده ثم خرج حتى جلس على سرير سليمان، وعكفت عليه الطير والجن والإنس، وخرج سليمان فأتى الأمينة وقد غيرت حالته وهيأته عند كل من رآه فقال: يا أمينة خاتمي، فقالت: ومن أنت؟ قال: أنا سليمان بن داود، فقالت: كذبت! لست بسليمان بن داود وقد جاء سليمان فأخذ خاتمه وهو ذاك جالس على سريره في ملكه، فعرف سليمان أن خطيئته قد أدركته، فخرج فجعل يقف على الدار من دور بني إسرائيل فيقول: أنا سليمان بن داود، فيحثون عليه التراب ويسبونه ويقولون: أنظروا إلى هذا المجنون أي شيء يقول يزعم أنه سليمان بن داود ، فلما رأى سليمان ذلك عمد إلى البحر فكان ينقل الحيتان لأصحاب البحر إلى السوق فيعطونه كل يوم سمكتين، فإذا أمسى باع إحدى سمكتيه بأرغفة وشوى الأخرى فأكلها فمكث بذلك أربعين صباحاً عدة ما

عبد ذلك الوثن في داره فأنكر آصف بن برخيا وعظماء بني إسرائيل حكم عدو الله الشيطان في تلك الأربعين صباحاً، فقال آصف: يا معشر بني إسرائيل هل رأيتم من اختلاف حكم ابن داود ما رأيت؟ قالوا: نعم. قال : أمهلوني حتى أدخل على نسائه فأسألهن هل أنكرن منه في خاصة أمره ما أنكرنا في عامة أمر الناس وعلانيته؟ فدخل على نسائه قال ويحكن هل أنكرتن من أمر ابن داود ما أنكرنا؟ فقلن: أشده ما يدع امرأة منا في دمها ولا يغتسل من جنابة، فقال : إنا لله وإنا إليه راجعون إن هذا لهو البلاء المبين، ثم خرج إلى بني إسرائيل فقال: ما في الخاصة أعظم مما في العامة، فلما مضى أربعون صباحاً طار الشيطان عن مجلسه، ثم مرَّ بالبحر فقذف الخاتم فيه فبلعته سمكة، وبصر بعض الصيادين فأخذها وقد عمل له سليمان صدر يومه ذلك، حتى إذا كان العشي أعطاه سمكتيه فأعطى السمكة التي أخذت الخاتم، ثم خرج سليمان بسمكتيه فبيع التي ليس في بطنها الخاتم بالأرغفة، ثم عمد إلى السمكة الأخرى فبقرها ليشويها فاستقبله خاتمه في جوفها، فأخذه فجعله في يده ووقع ساجدا لله، وعكف عليه الطير والجن وأقبل عليه الناس وعرف أن الذي دخل عليه لما كان أحدث في داره، فرجع إلى ملكه وأظهر التوبة من ذنبه، وأمر الشياطين فقال: ائتوني به، فطلبته له الشياطين حتى أخذوه، فأتى به فجاب له صخرة فأدخله..)[1].

وأرادت قصص الأنبياء أن تقدم استيعاباً لمكانة المُلك والسلطان الكبيرين للنبي سليمان عليه السلام بأن رمزت له بشيء صغير جداً وهو الخاتم، وهذا فيه مفارقة بحيث أن سلطان النبي سليمان وملكه غير مدرك- عدداً أو بدايةً ونهايةً أو عجائبيةً- بينما الخاتم مُدرك محسوس، وهذه المفارقة تعطي نوعاً من الإيحاء وقريباً من تصور الحقيقة من خلال الخاتم المقبوض عليه بكف اليد، بينما المُلك لا يمكن القبض عليه لامتلاكه صفة الزيادة والنمو بصورة غيبية يتكفل بها الله تعالى وليس من جهود بشرية.

---

[1] - يُنظر في: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير ت 310هـ، (2001). **تفسير الطبري؛ جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، 20/91-92، ط1، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان– القاهرة. وأيضاً: الثعلبي، **قصص الأنبياء**، 288.

والخاتم هنا يقابل المُلك والسلطة والقدرة على امتلاك كل شيء، ووجه المقاربة بين السلطة والخاتم أن كليهما فيه احتواء؛ فالسلطة هي احتواء للقدرة والقوة والمادة، والخاتم بما يمثله من حركته وشكله الدائرية فيه احتواء وسيطرة على الأصبع الذي ربما رمز (للمال والمُلك)[1] كما في بعض التعابير المنامية، وهو رمز لقوة الإنسان ومعين له في العمل والصناعة والقبض على الأشياء، والخاتم في الأصبع يرمز للملك المسيطر على الجند بوصف الأصابع رمزاً للجنود، وقد كان النبي سليمان عليه السلام ذا سيطرة على أنواع مختلفة من الجند من الجن والبشر والحيوانات .

كما أن الخاتم في الأصبع يعطي إشارة إلى قدرته السحرية التي تنفذ من خلال تحريك الملك له، والخاتم في أصبع الملك يعطيه بعداً في الطمأنينة وطرد القلق بأنه كلما لمس خاتم ملكه وأداره حول أصبعه فسيشعر بقدرته على السيطرة على كل شيء، وأن الأمور تسير كما يريد لها أن تكون، ولذلك فقد تعززت هذه الأسطورة في الذهنية البشرية وحفزت كلاً من الملوك والسحرة والأولياء على وجه الخصوص بأن يتخذوا لهم خاتماً، فخاتم الملوك يدل على ملكهم، ويورثونه لمن بعدهم، وكأن في ذلك إشارة رمزية بأن الذي يرث الخاتم فإنه يرث عقداً للتمسك بالسلطة والحفاظ عليها واحتوائها كما يحتوي الخاتم الأصبع ويقبض عليه.

وفي تفسير المنامات فإنه (من رأى من الملوك أن في يده خاتم سليمان عليه السلام دل ذلك على اتساع مملكته وفتحه الأمصار وبلوغه المقاصد، وربما خلع من ملكه ثم يعود إليه، وإن كان ممن يعيش من استحضار الجان نال من ذلك رزقاً واسعاً)[2].

وخاتم السحرة يمتلك قدرة (في ذلك الحيز من القطاع الشعبي، وظيفة المساعدة الفورية السحرية إبان الأزمات. إنه المنقذ من كل ورطة، وقاهر الزمان والعفاريت والمصاعب. بفركة الخاتم يأتي المدد، ويجري التنفيذ المباشر لكل رغبة

---

[1] - النابلسي، **تعطير الأنام في تعبير المنام** ، 48.

[2] - المرجع نفسه، 169.

ومهما كانت الرغبة " خاتم لبَّيك ، خاتم سليمان، ختم الأولياء في التصوف، أهمية الختم في الأوراد والأحزاب والأدعية الصوفية ")[1].

وخاتم السحرة يمتلك قدرة سحرية في تحقيق المستحيلات وذلك من خلال الشياطين التي تسكن في هذا الخاتم الذي صار علامةً لتحقيق المآرب عند السحرة، ونوعاً من العلاج عند الدجالين الذين زعموا أنه يقي المرض والحمى، (خاتم الحمَّى: من كتب هذا الخاتم وجعله تحت رأس المحموم يبرأ! وهذا هو يقول محمد عبد السلام من عمل بشيء من هذا معتقداً أن فيه شفاءه أهلكه الله، ذلك لأنه اعتقد أن شفاءه في الكذب على الله وترك المفروض عليه من الدعاء والدواء)[2].

كما أنه لا يخرج عن كونه علامة على الإيحاء الجنسي، إذ إنه يرمز لفرج المرأة المختوم أي الذي لم يُمس أو يُفتض، ومنه حديث النبي صلى الله عليه وسلم؛ حديث النفر الثلاثة الذين آواهم المبيت في الغار، عندما أراد أحدهم ابنة عمه أن تمكنه من نفسها: (فلما قعدت بين رجليها قالت اتق الله ولا تفض الخاتم إلا بحقه فقمت وتركت المائة دينار..)[3].

وكل السياقات التي يرد فيها الخاتم سواء منها سياق المُلك أو السحر أو الجنس فإن فيها (إسقاطات لرغبة عند الإنسان في أن يكون ذا سلطة مطلقة على الطبيعة والحياة، أليس في تلك التصورات اللاواعية والهوامات حول الخاتم رموزاً ذكورية؟ تتحمل القصة الشعبية " خاتم لبَّيك " بتعسف أو ربما دون كبير ضغط قسري تفسيراً جنسياً. عند فرك الخاتم ينتصب مارداً أمام الراغب فيحقق كل أمنية، وينتصر البطل ثم يعيد المارد الطويل إلى الخفاء)[4].

---

[1] - زيعور، **صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقدر**، 82.

[2] - الشقيري، محمد عبد السلام خضر، (د. ت). **السنن والمبتدعات المتعلقة بالأذكار والصلوات**، 327، (ب ط)، تح: محمد خليل هراس، دار الفكر، بيروت.

[3] - البخاري، محمد بن إسماعيل ت 256هـ، (1987). **الجامع الصحيح المختصر**، 771/2، رقم الحديث: 2102، ط3، تح: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت.

[4] - زيعور، **صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقدر**، 82.

لقد وردت أسطورة الخاتم هذه في نص ألف ليلة وليلة بصورة فيها كثير من الأبعاد الفنية والأسطورية (واعتمدت حكايات الليالي على إيراد اسم النبي سليمان، وكذلك خاتم سليمان في كثير من المواقف التي صعُب حلها بالطرق التقليدية ، فكان ذكر اسمه عليه السلام هو المؤدي إلى التغلب على المصاعب ، والوصول إلى حلول ممكنة باسم المعجزة)[1].

ولم تقف أسطورة الخاتم عند حدٍ معين في التلقي الثقافي في زمن محدد من الأزمنة بل امتد بها حتى في العصور الحديثة ؛ عصور السينما والتلفزيون ، وقام العديد من ممارسي الصناعة الفنية والثقافية باستلهامها، ولعل أهم مثال لذلك ما ألفه أحد الكتاب البريطانيين وهو رواية " سيد الخواتم " وهي (رواية خيالية ملحمية كتبها البريطاني ج. ر. ر. توكين، بدأت كتتمة لكتابه السابق الهوبيت، ثم تطورت إلى قصة أكبربكثير، كتبت على مراحل بين 1937 و 1949، وكثير منها كتب خلال الحرب العالمية الثانية.

نشرت في الأساس في ثلاث مجلدات في العامين 1954 و 1955، وأعيد طبعها منذ ذلك الحين مرات كثيرة، كما ترجمت إلى العديد من لغات العالم من بينها العربية، لتصبح واحدةً من أكثر الأعمال الأدبية انتشاراً في القرن العشرين.

تقع أحداث سيد الخواتم في أرض يعتقد المؤلف أنها تقع في الأرض الحقيقية، سكنها البشر، وأُحِلت في الخيل قبل بدء التاريخ، وبعد سقوط أطلنطس، ويسميها الأرض الوسطى.

تحكي القصة عن شعوب مثل الهوبيت، الجن، البشر، الأقزام، السحرة، والعفاريت (التي يسميها توكين الأورك)، وتتمحور حول خاتم السلطة الذي صنعه سيد الظلام سورون بدءاً من تمهيد في شاير، تتقدم القصة عبر الأرض الوسطى متتبعة حملات حرب الخاتم، ومن ثم تتبع القصة الرئيسية ستة ملحقات تزود القارئ بخلفية لغوية وتاريخية مهمة حول الأحداث.

[1] - البدري، جمال، (2000). **اليهود وألف ليلة وليلة**، 114، ط2، الدار الدولية للاستمارات الثقافية - القاهرة.

ومع أعمال توكين الأخرى، حللت ثيمات سيد الخواتم وأصولها بشكل مكثـف رغم أن القصة نفسها هي بالكاد الحركة الأخيرة في سلسلة ميثيولوجية أكبر، أو بناء أسطوري عمل عليه توكين لسنوات عديدة ابتداءً من 1917.

التأثيرات على أعماله السابقة، وسيد الخواتم تتضمن: اللسانيات، الميثولوجيـا، والدين، وتحوي تجربته خلال الحرب العالمية الأولى.

وسيد الخواتم أثرت بدورها على الأعمال الفانتازية الحديثة، وامتد تأثير أعمال توكين إلى درجة أن الاستخدام المتكرر لكلمات مثل: التوكينية، والـنمط التـوكيني أدخلها قاموس أكسفورد للغة الانجليزية.

أدت شعبية سيد الخواتم الهائلة والثابتة إلى عدد هائل من الاشارات في الثقافة الشعبية، ونشر عدد كبير من الكتب عن توكين وأعماله، ألهمت سيد الخـواتم (ولا تزال تلهم) قصصاً قصيرةً، ألعاب فيديو، أعمالاً فنية وموسيقية، وعدد هائـل مـن الأعمال المستمدة من عالم توكين في وسائل الإعلام المختلفة، وانتاجات سيد الخواتم على وجه التحديد كانت للإذاعة، والمسرح، والأفلام، وأدى اطـلاق ثلاثيـة سـيد الخواتم السينمائية إلى موجة اهتمام عارمة بسيد الخواتم وأعمال توكين الأخرى)[1].

[1] - **ويكيبيديا** ، الموسوعة الحرة ، (د.ت)، http://ar.wikipedia.org

الفصل الرابع
قصص الأنبياء بوصفها خطاباً رمزياً

تأسيس نظري:

حضرت قصص الأنبياء في الثقافة العربية وتراثها عبر أشكال مختلفة من الأجناس والرموز، وقد حضرت من خلال الأخبار والحكايات والأساطير، ونستعرض في هذا المطاف حضوراً جديداً لقصص الأنبياء وهو حضورها في المنامات والأحلام الواعية واللاواعية، والمقصود بالمنامات اللاواعية هي ما يعرض للنائم من رؤى ومنامات أثناء نومه فيرى فيها أحد الأنبياء، أما الأحلام الواعية فهي عموم المعرفة التي تسرد عن الأنبياء من خلال تقنية حكائية هي تقنية الحلم وهذا ما عمد إليه بوعي وقصدية الخطاب الصوفي على وجه الخصوص.

و(الأحلام منذ القديم ذات منزلة مرموقة في اهتمامات الإنسان، وقلَّ أن كانت محاولات تفسيرها تبتعد عن المعتقدات الدينية. تتمتع في التراث العربي بأهمية: نظر فيها الفيلسوف والعامي ورجال الدين والساحر.. انتفع المتصوفون من نظرات هؤلاء، ومن التراث الشعبي، ومن كل ما التقوا به، قدموا في هذا المجال مساهمةً غير ضئيلة من الوجهة النفسية، إلا أنهم أسرفوا في إعطاء الحلم طابعاً وأساساً دينياً. لم يكتفوا باللجوء المقبول إلى ماجاء من تفسيرات أحلام في القرآن، بل ذهبوا إلى إضفاء القداسة على حلم الصوفي، فشددوا على دور الرؤيا، وتغليفها بأردية سحرية، وجعلها في خدمة القيم الصوفية. وفي محاولتهم لتقريب الصوفي (الولي) من النبي، ألصقوا الرؤية بالنبوة، وأقاموا اللحمة بينهما)[1].

---

[1]- زيعور، علي، (1984). **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم؛ القطاع اللاواعي في الذات العربية**، 253، ط2، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان.

إن لغة الرمز والإشارة هي من أهم مميزات الخطاب الصوفي الذي كان لــه تأثيره الكبير في العديد من الخطابات والتصورات التي تشكلت في التراث العربي، وإذا كنا قد تناولنا – سابقاً – رمزية الأشياء في التصورات الإنسانية والمعرفية في (قصص الأنبياء) والتي كان للخطاب الصوفي دوره في توظيفها واستحــضارها، فإننا هنا نقوم بإتمام هذا الجانب الذي غدا خطاباً رمزياً لا يقل أهمية عــن رمزيــة الأشياء، لاسيما أن تلك الأشياء قد تشكلت وتكاثرت وصارت من الأهميــة بمكــان لتكون خطاباً رمزياً عاماً سار مسار الوعي والقصدية من قِبل منشئ ذلك الخطــاب الذي نتناوله في هذا الفصل لنرى كيف طوَّر من (قصص الأنبياء) التــي كانــت حاضرةً في الخبر والحكاية لتصبح أكثر عمقاً وتدخل في جانب غرائبي مهم وهــو المنامات، وكون (قصص الأنبياء) انتقلت هذه النقلة فإنها ســتعزز مــن جانــب التأويل، وتشكِّل حضوره المهم الذي يخدم الجانب النقدي في هذه الثقافة التــي بينــا فيها- سابقاً – ندرة اهتمام النقد العربي القديم بشأن القص مقارنة بشأن الشعر.

إن تعزيز (قصص الأنبياء) في هذا السياق الجديد من قضية التأويل يعد نقلة مهمة تحتاج للوقوف عندها خاصة أن كثيراً من التشكلات الفكرية في الثقافة العربية والتراث كانت نتيجة الخلافات والصراعات حول (التأويــل) بوصــفه ممارســة ومعرفة تضفي الحضور والسلطة لكــل الاتجاهــات الإســلامية عنــد الجمــاهير والمناصرين لها.

واستخدام (قصص الأنبياء) من خلال المنامات اللاواعية والواعيــة– كمــا سبق– ساعد كثيراً من تأسيس خطابات التأويل المختلفة للعديد من الخطابات الرمزية التي كانت (قصص الأنبياء) على رأس الاهتمامات والأولويات، وسارت بها فــي رحلة صعبة انتقلت خلالها من سرد الحكايات إلى تأويلها، وخرجت بتلك الحكايــات من طابعها الشعبي الغرائبي إلى عالمها المصنوع بوعي الايديولوجيا، واســتُخدمت قناعاً للعديد من الأفكار والاتجاهات خاصة ما كان من شأن الغنوصــية أو وحــدة الوجود، وهي في هذا الانتقال جعلت الأنبياء مراكز لتطوير الفهومــات الــصوفية وتأسيسها لتكوِّن من خلال ذلك نظرية خاصة تتجلى فيها ثلاثيــة (الله– الإنــسان–

العالم)، والإنسان/النبي على وجه الخصوص هو صلة الوصل بين الله والعالم، ولذلك فقد ارتأت المنامات وتأويلها لأن تكون:

1. كاشفة لعوالم الروح والغيب التي تمر بالإنسان وخاصة ما يعرض لرؤياه ومناماته من رؤى للأنبياء.
2. وكاشفة كذلك لرمزيات الأنبياء كلٌ على حِده وبناءً على ما لهذا النبي أو غيره من تصورات موروثه من الكتب الدينية أو الثقافة العامة في تصورات معبِّر تلك المنامات.
3. كما أنها لا يمكن أن تغفل في حالة تعبيرها للمنامات ما يوجد من نُظم وأنساق يعيشها صاحب المنامة أو معبرها ومنها ما يخص جوانب منها: السلطة، وكشف أسرار الحالم وفضح خبره وحقيقته، واستشراف المستقبل لحال الرائي سواءً ما كان منه في جانب الخير أو الشر.

1.4 الأنبياء بوصفهم رموز أحلام في المنامات اللاواعية في كتاب (تعطير الأنام في تعبير المنام):

تشكل الأحلام والمنامات خطاباً كبيراً ومؤثراً في التراث العربي الذي كان يعيش من خلال رموز الحياة المختلفة، وتحضر (قصص الأنبياء) في المنامات العربية الإسلامية بصورة مهمة وكثيرة بوصفها أحد أهم الأشياء التي يتناولها الناس وتكون مركزاً من مراكز المقدس الذي يعيشون له ومن أجله ويطغى على كل حياتهم، ويتعزز حضور (قصص الأنبياء) في المنامات والأحلام لما لها من (وجود ذهني ووجود سردي مروي، إنه نص حافل بالخيال والاحتمال والانفعال، وهو يمتلك ثراءً في لغته وإشاراته وما يتكئ عليه من معرفة أو ما يتصل به من ممارسات وطقوس)[1].

---

[1]- المنصوري، جريدي، (2002). الأحلام والتفكير الرمزي، **علامات في النقد**، المملكة العربية السعودية، جزء 44، مج 11 ، ص658-659، النادي الأدبي الثقافي، جدة.

وعند استعراض أهم الكتب في التراث العربي التي رصدت منامات الأنبيـــاء فإنه لا يعطينا صورة عامة ولا سطحية لأشكال تلك المنامات وتأويلها، بل يقدمها لنا وهي تحمل في أبعادها الخيالية والمعرفية العديد من الأشكال والأبعاد السيميائية التي حفل بها تراث المنامات في الثقافة العربية المبكرة، ويعد ذلك التأويل صـــورة مـــن صور الكشف عن الرمز، وإظهار أبعاد العلاقة بين بعدي الدال والمدلول مما يجعل حضور(قصص الأنبياء) في نصوص المنامات يختلف كثيراً عن حضورها فـــي الحكايات والأساطير والطقوس التي سبق الحديث عنها، وهذا الاختلاف ناشئ عـــن الطريقة التي تختلف فيها نصوص المنامات عن نـــصوص الحكايـــات الأخـــرى، والاختلاف ليس اختلافاً جوهرياً ضدياً بل هو اخـــتلاف فـــي الـــصيغة الـــسردية، واختلاف في مدلول كل منهما، وللتوضيح أكثر فإن حكايات أو(قصص الأنبيـــاء) تكون مبنية بناءً متكاملاً فيه كل البناءات السردية (الزمان– المكان– الشخـــصية) بما هو من سمات السرد المتتابع زمنياً، والمفارق فنياً بين زمـــن القـــصة وزمـــن السرد، أما المنامات بوصفها نصاً أدبياً سردياً فإنها تختلف في سرديتها من ناحيـــة أنها تأخذ طابع شعرية السرد، وصحيح أنها (قد تؤول قياساً على محتوى قـــصص هؤلاء الأنبياء، ولذلك فلم يكن من المستغرب أن تفسر رؤية نوح في المنـــام بأنهـــا بشارة لصاحب الحلم بطول العمر، فقد ذكر في القرآن أن نوحاً مكث في قومه 950 عاماً)[1] إلا أن سرد المنامات يكون فيه أبعاد مختلفة أهمها:

1. العلامات السردية الشكلية وهو ما يخص (الصيغة السردية) .
2. العلامات الرمزية وهو ما يخص تأويل الأبعاد المعنوية .
3. العلامات النفسية .

وسنوضح هذه العلامات في الفقرات التالية.

1.1.4 المنامات والصيغة السردية:

---

[1]- شميل، أنَّا ماري، (2005). **أحلام الخليفة؛ الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلامية**، 212، ط1، تر: حسام الدين جمال بدر (وآخرون)، منشورات الجمل، ألمانيا.

المنامات والأحلام هي نصوص شفاهية تُؤدى بطرق لا تخلو من أداء جسدي معين، ونبرة صوت فيها تعجب وغرابة ممثلة بذلك أشكالاً مختلفة من الطقوس التي يمارسها الراوي/الحالم بحسب الطريقة التي يتقنها إما طبيعةً فيــه، أو يتــصنع أداء ذلك صناعةً، ورواية هذه المنامات لا تخلو من صيغ سردية تكون (هي الطريقــة التي يقدم لنا الراوي من خلالها القصة)[1]، وهذا النوع من المنامـــات هـــو قـــصة قصيرة جداً جداً، أي أنها تأخذ طريقتها من شعرية السرد بما في ذلك مـــن تكثيــف واختزال وإضمار في الأحداث والأزمنة والأمكنة والشخصيات، وسرد هذه المنامات يكون من خلال هذه التركيبة السردية:

(المؤلف – الراوي – نص الحلم)، والمؤلف هو صاحب كتـــاب " تعطيــر الأنام في تعبير المنام " العلامة العارف بالله عبدالغني النابلسي الذي جمع نـــصوص المنامات من خلال كتابات من سبقه في تفسير الأحلام، وافترض ما يمكن أن يكون منها، وصاغها بهذه الطريقة المختزلة والتي يكون فيها ذكر للمرئي من الأنبياء، ثم دلالة هذه الرؤية، وسنعرض هنا لبعض المنامات ثم نقوم بتفكيكها وإبراز مكوناتهـــا البنيوية، ودلالتها السيميائية.

(**من رأى إسحاق عليه السلام**: أصابه شدة من بعض الكبراء والأقرباء، ثـــم يفرج اللّه عنه ويرزقه عزاً وشرفاً، وتكثر الملوك والرؤساء الصالحون من نـــسله، هذا إذا رآه على جماله وكمال حاله، فإن رآه متغير الحال ذهب بصره، وربما دلت رؤيته على الخروج من هم إلى فرج ومن ضيق إلى سعة ومن معصية إلى طاعـــة ومن عقوق إلى صلة)[2].

(**داود عليه السلام** : من رآه في المنام أصاب قوةً وسلطاناً ، ووقع في خطأ ثم ندم وزهد وابتلي بسلطان ظالم ، ثم نجاه اللّه تعالى منه ، وظفر بـــه ، ونـــصره عليه ، ورزقه الملك والشرف[3].

---

[1] - يُنظر: يقطين، سعيد، (1997). **تحليل الخطاب الروائي (الـــزمن– الـــسرد– التبئيـــر)**، 172، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت.

[2] - النابلسي، **تعطير الأنام في تعبير المنام**، 45.

[3] - المرجع نفسه، 188.

(**زكريا عليه السلام**: من رآه في المنام: رزقه اللّه تعالى على الكبر ولداً تقياً سيداً صالحاً، وأصلح اللّه تعالى لصاحب الرؤيا زوجته[1].

(**عيسى عليه السلام**: من رآه في المنام فإنه رجل مبارك كثير الخير، كثير السفر، صاحب نسك ويرضى بالقليل ويرزقه معرفة الطلب)[2].

(**نوح عليه السلام** : من رآه في المنام فإنه يعيش عيشاً طــويلاً ، وتــصيبه شدة عظيمة وأذى من الناس ، ثم يظفر بهم ويرزق أولاداً ، ويكون شكوراً)[3].

(**يحيى عليه السلام**: من رآه في المنام فإنه يؤتى ورعاً وتقى، وعصمة مــن الآفات، ولا يكون له نظير لقوله تعالى: {لم نجعل له من قبــل ســمياً} [4]. وقولــه : {وسيداً وحصوراً ونبياً من الصالحين}[5]، ومن رأى يحيى عليه السلام فإن ذلك حياة ودولة وبشارة تأتيه)[6].

في المنامات السابقة نجد أن فيها سرداً يحمل طريقة سيميائية تعرف بــسيمياء التواصل، والتي تكون من خلال (مُرسل – مُــستقبل – شــفرة) والمرســل هــو عبدالغني النابلسي، والمستقبل هو قارئ كتابه " تعطير الأنام "، والشفرة هي نــص الأحلام وتأويلها، وهذه النوع من رواية المنامة هو درجة ثانية في الرواية؛ بمعنـــى أن الدرجة الأولى في الرواية أن تكون من الراوي/الحالم الذي يكون هو المرســل، إلى المُستقبل الذي هو المُعبر، من خلال الشفرة التي هي نص الحلم، لكن النابلــسي قلب صيغة السرد من أسلوبها الشفاهي ذي الدرجة الأولى في الرواية الذي يكــون من خلال: (حالم – مُعبِّر – شفرة) إلى صيغة تتناسب مع أسلوبه الكتابي، وصار المعبر يمتلك واجهة الرواية وصار الراوي الحقيقي/الحالم مضمراً في صيغة السرد هذه، وهذه الطريقة تعد إعادة في الإنتاج لنصوص المنامات، وسواءً تلقينا المنامات

---

[1] - المرجع نفسه، 233.

[2] - النابلسي، **تعطير الأنام في تعبير المنام**، 344.

[3] - المرجع نفسه، 461.

[4] - مريم 7.

[5] - آل عمران 39.

[6] - النابلسي، **تعطير الأنام في تعبير المنام**، 477-478.

بأسلوب رواية الراوي/الحالم، أو بأسلوب الراوي/المُعبِّر فكلا الـــروايتين نستـــشف منهما أبعاداً سرديةً مضمرة وهي: زمن الحلم– زمن الحالم ويكون تالياً لزمن الحلم ويأتي عن طريق التذكر فيما بعد وهو في حال اليقظة– زمن النبي المرئي(موسى– عيسى – محمد ..) وهذه الأزمنة المضمرة التي تعطينا إياها المنامات تشكل مفارقة كبيرة بين كل زمن وآخر بما لا يمكن أن تجتمع على وجه الحقيقة، ولكنها تجتمـــع في الخيال/الحلم، وهذا التلاقي المفارق بين الأزمنة هو سر شعرية هـــذه المنامـــات التي تعطي – فيما بعد - المتلقي لها نوعاً من عالم الغيب المقـــدس لاســـيما أنهـــا ارتبطت بوجود نبي من الأنبياء، وصار هذا التلقي مكوناً من مكونـــات الاتجاهـــات والمذاهب الإسلامية والشعبية وصاغت منها تعاليم وأفكار مختلفة.

إذاً ومن خلال إضمار الأزمنة التي سبقت، وإظهار النبي المرئي في المنامات فهذا مما يجعل خطاب المنامات خطاباً شعرياً ، وخطاباً مصنوعاً تكون فيه نصوص المنامات إعادة لقصص الأنبياء وسردها بطريقة مقلوبة ومكثفة جداً، بحيث بدلاً من أن نتلقى نص القصة مباشرة فإن المؤول يقدم تفسيرات الحلم بما عرفه في ثقافتـــه من قصص الأنبياء أو النبي الذي رؤي في المنام، وكان المعبر - بوصـــفه منـــتج نصوص المنامات بصيغتها الكتابية- واعياً لأشكال الرؤية للأنبياء وذلك من خـــلال عدة أشكال وهي:

1. أن يرى الراوي/الحالم نبياً محدداً باسمه (موسى – عيسى – محمد..) .
2. أن يرى الراوي/الحالم نبياً محدداً باسمه على حالته الحقيقية .
3. أن يرى الراوي/الحالم نبياً محدداً باسمه على غير حالته الحقيقية .
4. أن يرى الراوي/الحالم نبياً ما (غير محدد الاسم) .
5. أن يرى الراوي/الحالم أنه صار نبياً من الأنبياء .
6. أن يرى الراوي/الحالم أنه استخدم شيءاً من أشياء النبي (الثوب – العصا)
7. أن يرى الراوي/الحالم أنه صار نبياً من الأنبياء واستخدم شيءاً من أشياءه .

ومع كل صيغة من صيغ المنامات السابقة فإنها تختلف في أســـلوب التعبيـــر والتأويل، وتختلف كذلك بحسب الحالم إذا كان رجلاً أم امرأة، وتختلف كذلك بحسب زمن الحلم إذا كان في الليل أم في النهار.

2.1.4 المنامات والتأويل الرمزي:

فيما سبق تم تصنيف المنامات على أنها تحمل سيمياء التواصل من خلال (مُرسل – مُستقبل – شفرة) وبطبيعة الأمر فإن التواصل لا يكون إلا إذا فهم المُستقبِل نص الشفرة وفكك رموزها ، وهذا ما يمكن أن نراه لدى معبري الرؤى وتأويلهم لرؤى الأنبياء تأويلاً رمزياً قاموا بتفكيك رموزه تفكيكاً متقناً أبرز وعيهم بالتفكير النقدي السيميائي الذي لم يتطور ليشكل نظرية نقدية ، ولكنه ظل حبيساً في كتب المعاجم سواءً اللغوية منها أو معاجم المنامات كما في كتاب تعطير الأنام، وهذا يحتاج لبحث آخر ليس هذا مجاله الآن، ولكننا الآن بصدد أن نعرف ماهي العلامات السيميائية التي في هذا الكتاب ؟.

من أهم ملامح السيميائية في الكتاب هو مصطلح (الدلالة) الذي ينص عليه المُعبِّر في كل رؤية يعبرها فيقول: (فتدل .. وتدل على) وإبراز الدلالة في هذا النص على الوجهين ؛ المصطلحي والمعنوي هو نوع من الوعي النقدي الذي يبرز بعدي الدال والمدلول في كل رؤية ، كما أن المُعبِّر قام من خلال تعبيره بجعل النبي دالاً له مدلوله من خلال نوعين من الرمز:

الأول الرمز الديني: وهو الذي يحيل مدلوله على كل حقيقة دينية وقعت لنبي من الأنبياء، ثم يقوم المعبر بإخراج هذه الحقيقة الدينية لتكون صورة مجردة تدعم تأويل المنامات وتكون متطابقة مع حال الحالم بعد أن كانت من حال النبي المرئي، ومن أمثلتها:

مثال (1)

الدال آدم عليه السلام .

المدلول : الذنب والعقوبة – الحج – السفر الطويل – الاجتماع بالأهل – النكاح ..

مثال (2)

الدال موسى عليه السلام .

المدلول : الابتلاء في الطفولة – فرقة الأهل وحضانة الأجانب له – معاشرة الملوك والجبابرة – مرافقة الصالحين (الخضر) ..

مثال (3)

الدال محمد عليه السلام .

المدلول : اليتم – الأمانة – الدعوة – خاتم النبوة ...

والآخر الرمز الموضوعي المجرد: وهو الذي يحيل مدلوله على قيمة من القيم أو الأفكار التي يمكن أن يرمز لها النبي وربما تكون منتزعة من صميم حقيقته الدينية، ولكنها بصورة هي أقرب للتجريد، وهي التي (يفقد فيها الدالول إصطلاحة النظري: وذلك عندما يرد إلى تجريدات، وخاصة إلى صفات روحية أو أخلاقية يكون من الصعوبة عرضها " بلحمها وعظمها ")[1]. ومن أمثلتها :

مثال (1)

الدال: آدم عليه السلام .

المدلول: الأول – السلطان – الأب – السهو والنسيان – قتل السلطان – كثرة النسل...

مثال (2)

الدال: إبراهيم عليه السلام .

المدلول: الوالد المشفق لأنه أبو الإسلام والذي سمانا مسلمين - الخير والبركة - العبادة والشيخوخة - الرزق والإيثار - الاهتمام بالأبنية الشريفة والذرية الصالحة - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - العلم والهدى ..

مثال (3)

الدال: أيوب عليه السلام .

المدلول: البلوى – الصبر – فقدان الأهل والمال – التعويض والمجازاة بعد الصبر – العز والشرف ..

---

[1]- دوران، **الخيال الرمزي**، 7.

مثال (4)

الدال: يحي عليه السلام .

المدلول: الورع والتقى – العصمة من الآفات – الحياة – الدولة – البشارة ..

مثال (5)

الدال: يوسف عليه السلام.

المدلول: الجمال – النور – الشرف والرئاسة – التدبير – فك الحصار ؛ بمعنى أن في قصة يوسف عليه السلام يكون الحلم رمزاً للحصار الذي كشف بتأويله (فكشف الرؤيا أو الأحلام حمل معاني الكشف والمحو والفك لكل مظاهر وعلامات الحصار التي كانت تحيط بشخصيات القصة)[1].

ومن خلال تتبع ما سبق من رموز الدال والمدلول في رؤية الأنبياء في الرموز الدينية التي يظل فيها الدال متطابقاً مع المدلول، أو الرموز المجردة التي يُنتزع المدلول من الدال ويوضع لعموم التجربة البشرية والإنسانية فإن ذلك مما يجعل من رمزية الأنبياء في المنامات ذات صبغة أصيلة في كل ثقافة لأنها تحمل أبعاد متعددة كما يقول (بول ريكور : كل رمز أصيل يملك ثلاثة أبعاد : فهو عالمي، حلمي ، شاعري) [2].

وتعبير المنامات بهذه الطريقة من الدلالات والرموز التي يحضر فيها الأنبياء تكون خطيرة جداً على المتلقي العامي أو البسيط وذلك لأن المُعبِّر يمارس من خلال تعبيره العديد من المواهب التي لديه، وهو في هذه الحالة يقوم بلعبة عقلية وروحية تختبر ذاته وثقافته الدينية والدنيوية من خلال اللغوي والنسقي والمعرفي، وتكون النتيجة بعد ذلك صدور تعبير للرؤية/النص، ويكون هذا التعبير نصاً جديداً قام على أنقاض نص الحالم، وهذا فيه تحولات في تبادل الأدوار وتدويرها، كما أن شفرة الحلم يكون النزاع عليها من قِبل الراوي/الحالم مع الراوي/المعبر اللَّذين يتبادلان هذه الشفرة كل بطريقته ، فالحالم يسردها مضمرة مليئة بالأسرار، والمعبر يسردها

---

[1] - المنصوري، الأحلام والتفكير الرمزي، ص 667.

[2] - دوران، **الخيال الرمزي**، 11.

مظهراً لها وكاشفاً لسريتها حتى يكتسب المُعبِّر سلطةً جديدة من خلال نص الحالم الذي سيكون نصه/حلمه سلطة له تعطيه مميزات له، أو عليه فيفقد مكانات دنيوية مميزة، وذلك من خلال بعض تأويلات الأحلام التي تقوم بفضح الحالم وكشف خبره وحقيقته سواء في زمن الماضي أو الحاضر؟ أو بعض تأويلات الأحلام تقوم باستشراف ما يحدث للحالم في المستقبل، مما يجعل الحالم أسيراً لأحلامه - قبل التأويل أو بعده – التي تكون كما في بعض المنامات منذرةً بهلاك صاحبها وزوال ملكه " رؤيا ملك مثلاً "، كما أن تعبير الرؤى لا يخلو من وجود قرائن نسقية مفتعلة ومقصودة إذا (كانت أقنعة لمواجهة ظروف ومواقف سياسية واجتماعية في وقتها، ولكنها انغرست ونمت في الثقافة العربية على ذلك النحو إلى الحد الذي أصبحت معه حقيقتها الأصلية غائبة، ومن المؤكد أنها تستمد قيمتها من حقيقتها الثانية، تلك التي تمنحها الحياة)[1] الرمزية بكل أبعادها النسقية والجمالية.

3.1.4 المنامات والبعد النفسي:

تقوم المنامات بادوار مختلفة على صعيد الكشف النفسي للحالم، حيث تكون تعبيراً عن أمنيات ورغبات ومكبوتات، وربما وسيلةً من وسائل السيطرة والاستحواذ، وتكريس الاعتداد بالذات.

وحضور النبي في منام الحالم يعبر بشكل خاص عن حالات نفسية وجودية للحالم من خلال حضور (رمزية المقدس) الذي يكون طريقاً للوصول للرغبة المكبوتة، وعند تأمل تأويل رؤية النبي من خلال الصيغ السردية التي سبق الحديث عنها فإن فيها العديد من الصراع الذي يعيشه الحالم في حياته .

وحضور النبي في منام الحالم هو رغبة وتوق لعالم المُثل والمطلق والخلود ، وفيه رغبة للكمون في عالم من الطمأنينة، إن حضور النبي يمثل انفراج أزمة، وكشف معضلة، وحالة تطهير من الدنيوي، والارتقاء للكامل والعالي والمقدس،

---

[1]- المنصوري، الأحلام والتفكير الرمزي، ص 661.

وهذه الرغبة تقدم بشكل معاكس حالة الحالم الواقعية وتكشف عن معاناته مع القلق والخوف والفناء .

والمنامات التي يكون فيها الحالم قاتلاً للنبي لها أيضاً بعدها النفسي في ذلك، لاسيما أن قتل النبي فيه صورة مقززة من صور العنف والعدوانية إذا كانت على حقيقتها، وقد ذم الله تعالى الأقوام التي قتلت أنبياءها وتوعدها بالويل الشديد! ولكن كيف يكون هذا الأمر عند الحالم المسلم؟ كيف سيتلقى فاجعة كونة قتل نبياً في حلمه؟ بل كيف سيكون تأويل قتل النبي في الأحلام؟ إنها - ولاشك - حالة تقدم الرعب والفزع أفرزها اللاوعي، وركبها الصراع الذاتي والاجتماعي، وعندها سيكون التأويل/الوعي مناقضاً تماماً لحالة اللاوعي، حيث عبرها المعبرون يقتل السلطان، وربما المقصود بقتل السلطان هو قتله على وجه الحقيقة، أو قرب زواله، وفناء دولته، أو قتل السلطان يكون قتلاً للظلم والاستبداد وتقييد الحريات، والسلطان له صورٌ مختلفة فقد يكون الملك، وقد يكون الوزير، وقد يكون رب العمل، وقد يكون الأب، وقد يكون رجل الدين، وعند قتل السلطان/الملك/رجل الدين، فإن هذا يحقق حصول خرق للمقدس، وللنظام السائد، وربما خروج من ربقة التعاليم، والتمرد عليها، أو فيها استشراف بما سيكون من ذلك كله ولكن لا يُعرف من قِبل من؟.

والحالم الذي يكون نبياً فهذا فيه طموح كبير لأن يتحول من حال إلى حال، وفيه أن الذي يصير نبياً يكون قد خرق المعقول والمنطق فانتقل ليصير نبياً بكل ما يملكه النبي من قدرة على المعجزة وتحقق الكرامات، ومقدرة على كشف الغيب الذي يوحى إليه وحياً، وكل هذه الميزات وغيرها كانت حاضرةً في المنامات أو الحكايات الشعبية وخلعت على ابطالها صفات النبي ليكون النبي/الحالم مخلصاً ومغيراً، ومقدماً للحلول المباشرة من قبل السماء/المقدس، في واقع يغوص فيه الحالم واشخاص مجتمعه تلمس الغيبيات والبحث عن الرؤية والكشف عن طريق الخرافة أو السحر، ويكون واقعهم مثالاً للتردي والفساد بكل أشكاله فيحلمون بالمخلص والمنقذ الذي لا يتحقق إلا في المنام وذلك بأسلوب تعويضي يخفف من وطأة الواقع .

وفي بعض المنامات يكون الحالم مستخدماً لأشياء النبي(ثوب– عصا– خاتم) وفيه احتواء لكنز، أو نادر، أو مميز، وتلمس لبركة وحصول أجر في واقع يحمل صورة الفقر والأماني المرتقبة لحالم بائس، وربما كان توقاً للكمون والاختفاء في المقدس والتلاعب من خلاله، وجعله قناعاً وطريقاً للوصول إلى تحصيل المكاسب والمُقدرات.

والتأويلات السابقة لا تكون في الحالم بوصفه فرداً فقط، بل يمكن لنا أن نجعلها صورة من صور الأحلام العربية التي تريد تحقيق الرغبات والأمنيات، ولعل انتقال القراءة من حالة الحالم/الفرد ، إلى الحالم/الجماعة، يقدم واقعاً مأساوياً تعيشه المجتمعات العربية التي حاولت وتحاول أن تجيب عن أسئلة الذات والدين والسياسة والمجتمع، أو طموحها وحلمها لحقيقة الذات والدين والسياسة والمجتمع ، فلم تستطع أن تصل لحقيقة ما ، فشرقت وغربت في أحلامها ومناماتها ، وكانت تلك المنامات في بعديها الواعي واللاواعي كاشفة لكل الأمراض والعيوب .

ولذلك فقد سيطر على العرب لغة خاصة في التعامل والممارسة، تلك هي لغة الأحلام والمنامات بما فيها من ثنائيات الظاهر والباطن، الواعي واللاواعي، وشكلت بذلك ثقافتهم وأدبهم القائم على التورية والمجاز والاختفاء وراء الحكاية والمثل واللغز من أجل إخفاء القهر وانسحاق الذات، وعدم ظهور الذات العربية (منجرحة مهزومة، توجه عدوانيتها إلى الداخل، وتبخس ذاتها بذاتها وتضئل قيمتها بتخيل مستمر للموت والذنوب.. وهنا تتخلى الأنا عن إرادتها، بل وعن وجودها لمصلحة أنا عليا متمثلة في خوف هوامي من الله بل ومن الأب ومن السلطة عموماً، أو من الشيخ المعلم)[1].

وتنتقل بعد ذلك لتشكيل خطابها الصوفي الذي يريد أن يقلب ويثور ويقدم البديل ويخالف المعقول والمنطق (وينتقل إلى أحاسيس بالعظمة، وإلى التقييم المغالي للذات. هنا يرى نفسه أسمى من المحيط، وأقدر من الأقران، فينتفخ وينتفش وينتفج، ذاك ما يدفعه أحياناً كثيرةً للتعبيرعن إحساساته بتلك الكرامات التي تظهره

---

[1]- يُنظر: زيعور، **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم**، 10.

إلها، خالقاً، قادراً، سامياً ومن طينة غير بشرية. فهنا يقول أنا الله، سبحاني ما أعظم شاني، أنا أحيي وأميت، لوائي أعظم من لواء الأنبياء)[1].

وحيث وصلنا إلى هذا الأمر الذي يقدم الصوفي نفسه مقابلاً للنبـــي، وربمـــا أعظم منه ، فيجدر أن ننتقل للحديث عن المنامات الواعية لتوضيح ذلك أكثر .

2.4 الأنبياء بوصفهم رموز أحلام في المنامات الواعية:

سبق الحديث عن المنامات اللاواعية وحضور (قـــصص الأنبيـــاء) فيهـــا، وعرفنا كيف كانت تلك المنامات - المرتبطة بالأنبياء – محفزةً لنوع مـــن أنـــواع المعرفة وهي التأويل الذي شق طريقه العديد من العلماء السابقين وخاضوا غمـــار التحليل الرمزي واللغوي لشفرات تلك النصوص، وكانوا من خلال تحليلهم مؤسسين لتفكيك وتوضيح الرمز الديني أو الموضوعي المجرد الذي سيرفد الثقافة– فيما بعد– بالعديد من الأفكار والتصورات المتناغمة مع خطابات الفكر والسياسة والمجتمـــع، وهذا التآزر الرمزي مع الثقافي هو الذي يكشف عن مدى العلاقـــة الوطيـــدة بـــين حضور الأنبياء - بوصف حضورهم يمثل كل تجليات المقدس – وبين التأويل الذي لن يقف عند حدود العتبات اللغوية فقط، بل سيكون معززاً ورافداً لتوســـيع دائـــرة الأيديولوجيا الشيعية والصوفية التي استلهمت فكرة النبوة، وقلبت التأويل لـــصالحها وذلك من خلال صياغة أفكار فلسفية داخل إطار تقنيات سردية ، ولعل القارئ انتبه لغلبة الجانب الشكلي في تناول ذلك الموضوع بما فيه من أبعاد سردية - مـــضمرة وظاهرة - ودلالية في معرفة مدى العلاقة بين بعدي الدال والمدلول، إلا أن ما قـــام به ابن عربي وهو الخروج على النسق المتعارف عليه في تأويـــل الأحـــلام الـــذي عُرف عن سابقيه، والذي كان يأخذ النظرة للرمز ودلالته على سبيل التجريد- كمـــا قلنا– وهذا مما عهده السابقون ونظَّروا له واتبعوه بقوانين عرفوها، وقرائن تتبعوها، وأشار إليه ابن خلدون في مقدمته عندما كتب:

[1] - المرجع نفسه، 10 .

(وليتحفظ المعبر من مثل هذا فربما اختلط به التعبير وفسد قانون، ثم إن علم التعبير علم بقوانين كلية يبني عليها المعتبرعبارة ما يقص عليه وتأويله كما يقولونه: البحر يدل على السلطان، وفي موضع آخر يقولون: البحر يدل على الغيظ، وفي موضع آخر يقولون: البحر يدل على الهم والأمر الفادح ومثل ما يقولون: الحية تدل على العدو، وفي موضع آخر يقولون: هي كاتم سر، وفي موضع آخر يقولون: تدل على الحياة ، وأمثال ذلك فيحفظ المعبر هذه القوانين الكلية، ويعبر في كل موضع بما تقتضيه القرائن التي يتعين من هذه القوانين ما هو أليق بالرؤيا، وتلك القرائن منها في اليقظة ومنها في المنام، ومنها ما ينقدح في نفس المعبر بالخاصة التي خلقت فيه وكل ميسر لما خلق له)[1].

وإذا كانت الأحلام اللاواعية قدمت مضمونها ونسقها الخاص بها من خلال الراوي/الحالم، أو الراوي/المُعبِّر بما هما عليه من تبادل في الأدوار، فإن الأحلام الواعية التي شكلها الخطاب الصوفي وخاصة خطاب ابن عربي في كتابه (فصوص الحكم) قدمت مضمونها ونسقها بشكل أكثر وعياً ، وأعمق تلبساً بفكرة جعل عالم النبوة أو(قصص الأنبياء) قناعاً لتمرير فلسفة صوفية تؤسس لمبدأ الإنسان الكامل الذي خلقه الله على صورته، وتؤسس لمكانة الولي الذي هو وريث للحقيقة النبوية/المحمدية، كما أن خطاب ابن عربي يؤسس لنظرية صوفية من خلال الوجود والكتابة، وهاتان الثيمتان كانتا مركز التفكير الصوفي عند ابن عربي، وكان يربط بينهما بوصفهما غيباً، فالوجود هو وجود الله المتعين في الأشياء والأنبياء، والكتابة هي عموم صيغ الخيال والغرائب التي لا يرى ابن عربي فيها أي خيال بل هي عنده مطلق الحقيقة، (الوجود في نظر ابن عربي خيال يماثل الصور التي تتراءى للنائم في أحلامه. والمراتب المختلفة والمتعددة للوجود من أولها إلى آخرها وهو الوجود الإنساني تخضع جميعها لهذا التصور. من هذا المنطلق يفرق ابن عربي بين ظاهر الوجود وباطنه، ويرى ضرورة النفاذ من الظاهر الحسي المتعين

[1]- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد ت 808هـ، (1984). **مقدمة ابن خلدون**، 477، ط5، دار القلم، بيروت.

إلى الباطن الروحي العميق في رحلة تأويلية لا يقوم بها إلا الإنسان لأنه الكون الجامع الذي اجتمعت فيه حقائق الوجود وحقائق الألوهة في نفس الوقت)[1].

ولذلك فإن ابن عربي عندما يحقق الوجود خيالياً، أو يحقق الخيال وجودياً، فإنه يقوم بحالة نسقية أسس لها من منظوره ومرآته، وجلبت له نقداً كثيراً وعنيفاً حتى اليوم، وذلك بسبب الفكرة التي صاغها من خلال تقنية الأحلام الواعية وهي المعرفة بالنبوة والأنبياء في علاقتهم بالحق أولاً، ثم علاقتهم بالخلق وخاصة الأولياء.

إن كتابه (فصوص الحكم) الذي تناول فيه مظاهر الحكمة من الأنبياء (يُعد واحداً من أعقد النصوص الصوفية وأكثرها كثافةً وترميزاً.. وسحراً! وهو - كالفتوحات - تحتشد فيه معارف لا حدَّ لها)[2]، كما أن (الفصوص كتاب في الفلسفة الإلهية الممتزجة بالتصوف، لا بالتصوف البحت.

وغاية المؤلف فيه البحث في طبيعة الوجود بوجه عام، وصلة الوجود الممكن (العالم) بالوجود الواجب (الله). وأخص ناحية فيه – كما تشهد بذلك عناوين فصوله – البحث في الحقيقة الإلهية متجلية في أكمل مظاهرها في صور الأنبياء عليهم السلام، فإن كل فص من فصوصه يدور حول حقيقة نبي من الأنبياء يسميها " كلمة " فلان أو فلان ، وهي تمثل صفة من صفات الحق، كصفة الألوهية في الفص الآدمي، والنفثية في الفص الشيثي، والسبوحية في الفص النوحي، والقدوسية في الفص الإدريسي، والحقية في الفص الإسحاقي، والعلية في الفص الإسماعيلي، والفردية في الفص المحمدي. فابن عربي لا يعرض في هذا الكتاب لمسائل التصوف العملية أو النظرية، ولا يعرض لمسائل فلسفية بحتة، ولا لمسائل علم الفقه... ولكنه يلخص مذهباً في الفلسفة الصوفية هو أدق وأنضج ما فاض عن عقله

---

[1] - أبوزيد، نصر حامد، (1998). **فلسفة التأويل؛ دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي**، 6، ط4، المركز الثقافي العربي، بيروت.

[2] - زيدان، يوسف، (د. ت) . **تجليات النبوة في فصوص الحكم لابن عربي**، موقع يوسف زيدان: www.ziedan.com

وعاطفته الدينية معاً، يقر فيه قضية عامة في طبيعة الوجود ثم يفرع عنها كل ما يمكن تفريعه من المسائل المتصلة بالله والعالم والإنسان)[1].

ويبث ابن عربي كل هذه الأفكار من خلال سبعة وعشرين فصاً جاءوا على هذا الترتيب:

(فصٌ حكمةٍ إلهيةٍ في كلمةٍ آدمية - فصٌ حكمةٍ نفثيةٍ في كلمةٍ شيثية - فصٌ حكمةٍ سبوحيةٍ في كلمةٍ نوحية - فصٌ حكمةٍ قدُّوسيةٍ في كلمةٍ إدريسية - فصٌ حكمةٍ مهيِّميةٍ في كلمةٍ إبراهيمية - فصٌ حكمةٍ حقِّيةٍ في كلمةٍ إسحاقية - فصٌ حكمةٍ عليةٍ في كلمةٍ إسماعيلية - فصٌ حكمةٍ روحيةٍ في كلمةٍ يعقوبية - فصٌ حكمةٍ نوريةٍ في كلمةٍ يوسفية - فصٌ حكمةٍ أحديةٍ في كلمةٍ هودية - فصٌ حكمةٍ فتوحيةٍ في كلمةٍ صالحية - فصٌ حكمةٍ قلبيةٍ في كلمةٍ شعيبية - فصٌ حكمةٍ مكيةٍ في كلمةٍ لوطية - فصٌ حكمةٍ قَدريةٍ في كلمةٍ عزيرية - فصٌ حكمةٍ نبويةٍ في كلمةٍ عيسوية - فصٌ حكمةٍ رحمانيةٍ في كلمةٍ سليمانية - فصٌ حكمةٍ وجوديةٍ في كلمةٍ داودية - فصٌ حكمةٍ نفسيةٍ في كلمةٍ يونسية - فصٌ حكمةٍ غيبيةٍ في كلمةٍ أيوبية - فصٌ حكمةٍ جلاليةٍ في كلمةٍ يحيوية - فصٌ حكمةٍ مالكيةٍ في كلمةٍ زكرياوية - فصٌ حكمةٍ إيناسيةٍ في كلمةٍ إلياسية - فصٌ حكمةٍ إحسانيةٍ في كلمةٍ لقمانية - فصٌ حكمةٍ إماميةٍ في كلمةٍ هارونية - فصٌ حكمةٍ علويةٍ في كلمةٍ موسوية - فصٌ حكمةٍ صمديةٍ في كلمةٍ خالدية - فصٌ حكمةٍ فرديةٍ في كلمةٍ محمدية)[2].

1.2.4 المنام الواعي عند ابن عربي:

يجعل ابن عربي من المنامات محوراً أساسياً في خطابه، فالحياة بالنسبة لديه منام، وهو يؤكد ذلك عندما يستشهد بحديث منسوب للنبي محمد صلى الله عليه وسلم (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا)[3]، بل إن كل الصوفية يجعلون من المنامات طريقة

[1] - ابن عربي، محي الدين محمد بن علي ت 638هـ، (د. ت). **فصوص الحكم**، 23-24، (د. ط)، تح: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت.

[2] - ابن عربي، **فصوص الحكم** ، 227-228.

[3] - يُنظر: زيدان، **تجليات النبوة في فصوص الحكم لابن عربي**، موقع يوسف زيدان.

للوصول والكشف والتشريع، فالرائي منهم يتمثل ما يراه في منامه ويجعلـــه بمثابـــة الدليل القاطع لأعماله وعباداته، ويصل من خلالها إلى عوالم الماورائيات، وبغــض النظر عن اعتقاد الصوفي في المنامات، ورؤيته لها من جانب الحقيقة أو الخيال، إلا أن ذلك لا يمنع من معرفة ما تمليه المنامات الصوفية من علامـــات ودلالات فـــي الخطاب الذي تقدمه للناس ، لاسيما ما تقدمـــه مـــن مفارقـــة بعيـــدة بـــين بعـــدين هما : الوعي واللاوعي؛ بمعنى أن المفارقة في خطاب الأحلام الصوفي تتدرج فـــي عالم اللاوعي كما في علم النفس، والصوفي يقدم مـــن اللاوعـــي وعيـــاً معرفيـــاً ومعلوماتياً يقوم على حقيقة دينية، وهذا واضح في خطاب ابن عربي الذي دائما ما يبدأ أعماله الكتابية برؤية رآها، وهذه الرؤية تطلب منه شيءاً ما فيقوم بتنفيذه، وهو يكرر هذا الأمر في كثير من كتبه والتي منها (فصوص الحكـــم) و (الفتوحـــات المكية)، والنبي المرئي عند ابن عربي دائماً هو محمد صلى الله عليه وسلم الـــذي يكون رمزاً دينياً مقدساً ويحفز ابن عربي لكتابة كتاب (فصوص الحكم) يقول في خطبة كتابه :

(أما بعد: فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشِّرة أُريتُهـــا فـــي العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرون وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده صـــلى الله عليه وسلم كتاب، فقال لي: هذا كتاب " فصوص الحكم " خذه واخرج بـــه إلـــى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أمرنـــا. فحققت الأمنية، وأخلصت النية، وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كمـــا حدَّه لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان)[1].

وليست هذه المنامة هي الوحيدة التي يذكرها ابن عربي بل لديه منامات كثيرة يتجلى فيها النبي محمد صلى الله عليه وسلم ويأمره بتأليف كتاب، (أو يكون مريضاً فتتجلى له سورة من سور القرآن كسورة يس فيصحو وقد شفي مـــن مرضـــه)[2]،

---

[1] - ابن عربي، **فصوص الحكم**، 47.

[2] - يُنظر: أبوزيد، نصر حامد، (2002). **هكذا تكلـــم ابـــن عربـــي**، 36، (ب ط)، الهيئـــة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

وربما شاهد ابن عربي النبي محمداً صلى الله عليه وسلم في حضرة غيبية - وهذه الحضرة هي أشبه ما تكون بحلم اليقظة – فيتلقى عن الرسول. يقول ابن عربي:

(.. الذي شاهدته عند إنشائي هذه الخطبة، في عالم حقائق المثال، في حضرة الجلال، مكاشفة قلبية في حضرة غيبية)[1]، وفي خطبة كتابه (الفتوحات المكيـــة) يقيم ابن عربي حواراً بينه وبين النبي محمد صلى الله عليه وسلم الذي يـــشيد بـــابن عربي ويضعه منه بمنزلة الظل من الرداء، وأنه قد وهب حقائق الأشياء:

يـــا ســـيدي حقـــاً أقـــول فقـــال لـــي	صدقاً نطقــتَ فأنــت ظــلُّ ردائـــي
فاحمـــد وزد فـــي حمـــد ربـــك جاهـــداً	فلقـــد وُهبـــتَ حقـــائق الأشـــياءِ
وانثر لنا من شـــأن ربـــك مـــا انجلـــى	لفـــؤادك المحفـــوظ فـــي الظلمـــاءِ
مـــــن كـــــل حـــــقٍ قـــــائمٍ بحقيقـــــةٍ	يأتيـــك مملوكـــاً بغيـــرِ شـــراءِ [2]

إن ما سبق من إشارات ابن عربي يعطينا مجموعة من العلامـــات الـــسيميائية ومنها :

أن الكتابة عند ابن عربي كتابة قدسية مقدسة لأنها من وحي الله تعـــالى لـــه، وهو يصرح بهذا الوحي فيقول: (وأرجو أن يكون الحق لمَّا سمع دعائي قد أجـــاب ندائي؛ فما ألقي إلا مايلقى إليَّ، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما يُنزل بـــه علـــيَّ. ولست بنبي رسول ولكنني وارث ولآخرتي حارث)[3]، وابن عربـــي يجـــد لنفـــسه مسوغاً لتلقي هذا الوحي ليس لأنه نبي، بل لأنه خاتم الولاية المحمدية، وهـــذا ممـــا يعزز من حضور سلطة القبول والموافقة والاعتراف عند المتلقي لأن الاستمداد كان من الله، أو روح القدس، أو من خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم، وتوظيـــف ابن عربي للمنامة ورؤية النبي محمد صلى الله عليه وسلم يُعد ذكاءً فـــي طريقتـــه وأسلوبه، والسبب أنه يعرف مدى خضوع وتسليم التلقي الديني عند المسلمين لرؤية

---

[1] - ابن عربي، محي الدين محمد بن علي ت 638هـــ، (1985). **الفتوحات المكيـــة**، 43/1، ط2، تح: عثمان يحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بيروت.

[2] - ابن عربي، **الفتوحات المكية**، 47/1.

[3] - المرجع نفسه، 48/1.

النبي لأنها منصوص عليها بكمال الصدق والحقيقة، وفي ذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بي)[1]، وإذا كانت رؤية النبي هي الصدق بعينه فإن ما يقوله ويكتبه ابن عربي هو صدق كذلك لأنه مستمد من النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا فيه ما فيه من إدراك ابن عربي لتشكيل سلطة دينية قدسية على عموم المعرفة التي ينتجها.

كما أن في تلقي ابن عربي من النبي محمد صلى الله عليه وسلم فيه بعد رمزي جاء ليوحي بإسباغ النبي/الشيخ، على الولي/المريد من فضل علمه وكرمه، وأن هذا العطاء والتكليف يحمل صيغة الوثوقية لما فيه من تواتر السند ومباشرة التلقي بينهما من غير راوٍ أو رواةٍ آخرين، وفيه تكليف من نبيٍ لولي!.

وبصورة عامة فإن الذي كان من عمل ابن عربي- في شأن توظيفه لحضور شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم، أو غيره من الأنبياء - يعد من صميم الصناعة القصدية لخطاب خطير أثَّر في الذهنية العربية - باختلاف اتجاهاتها ومشاربها -على مدى قرون من الزمان ولا يزال، وهذا الخطاب هو الذي نقل صورة الأنبياء عليهم السلام، وصورة النبوة من الحقيقة ليدخلوا في صميم المُتخيل العربي والإنساني، وبهذه الموائمة بين الخيال - الذي هو مطلق الحقيقة عند ابن عربي – والحقيقة تقوم وتنهض الخطابات الرمزية لعموم (قصص الأنبياء)، وتصبح من أهم الأقنعة المُؤسسة للأفكار والاتجاهات والأنساق في الثقافة العربية التي ترسم لنفسها طريقاً من خلال المقدس إما بطريقة صريحة أو ضمنية.

وإذا كان خطاب الأحلام يدخل من الناحية العلمية في جوانب متعددة من المعارف الإنثربولوجية واللسانية والتاريخية، فإن حضور (قصص الأنبياء) في خطاب الأحلام الصوفي عامة، وعند ابن عربي خاصةً هو نوع من الكرامة - التي يلتقي فيها مع الله أو مع الأنبياء مباشرة، وتؤسس حضوره في الحياة والخطاب – كما أنه لا يخفى أن (الكرامة ابنة مجتمع ارتبطت بتطوره ، وما انفصلت قط – ولا

---

[1]- النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري ت 261هـ، (ب ت). **صحيح مسلم**، رقم الحديث: 2266، (د. ط)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

أبداً – عن الظواهر والحوادث الاجتماعية والاقتصادية . لا تؤخــذ بمعــزل عــن العوامل الثقافية، ولا عن النتاج الفلسفي والشعري، ولا عن الأدب الشعبي، والعلوم اللسانية والدينية وشتى اتجاهات التفسير القرآني، وما إلى ذلك من أفكــار عرفهــا المجتمع العربي)[1].

---

[1]-زيعور، **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم**، 23.

الخاتمة:

بعد هذه القراءات والمقاربات النقدية في خطاب (قصص الأنبياء) يمكن أن نخرج بالعديد من النتائج العلمية على مستويين؛ مستوى المنهج ومستوى الخطاب.أما المنهج فيمكن القول:

1. أن للدراسة السيميائية أهمية في قراءة النص التراثي بشكل عام، و(قصص الأنبياء) بشكل خاص، لما لهذا المنهج من قدرة على تفكيك الرموز والعلاقات الدلالية، ثم تحليلها تحليلاً علمياً يستجدي بمنظورات معرفية مختلفة لسانية وإنثربولوجية وتاريخية وأدبية، وتصب في نهاية المطاف في معرفة البنية الثقافية للمجتمعات والاتجاهات التي نشأ فيها هذا الخطاب.
2. أن الدراسة السيميائية تكاد تكون الأهم في قراءة خطاب (قصص الأنبياء) لما فيه من النصوص المضمرة والمُقنَّعة بمختلف الأقنعة التاريخية والأدبية والثقافية، وهي المعنية بشكل كبير بكسر سلطة خطاب (قصص الأنبياء) التي ظلت مدة طويلة في منأى عن القبض على فكرتها وأهدافها المختلفة، وذلك بسبب تواريها خلف أهم نسق وهو نسق المقدس.
3. لا تزال الحاجة ملحة لعمل دراسات جادة من قِبل الباحثين تستفيد من عموم النظريات السيميائية، وذلك لهدف هو محاولة الوصول للبنى العميقة لكافة أشكال النصوص السردية والشعرية والمعرفية.

وفيما يخص الخطاب فقد تبين:

1. أن للتقاليد الشفوية وخاصة طرق الرواية وأدائها أثرٌ في صناعة خطاب (قصص الأنبياء) بكل ما فيه من معالم التفكير البدائي، وهذا مما أخَّر من تقدم الحالة الكتابية وتطورها العلمي والأدبي في التراث العربي.
2. أن للخطابات السياسية أثرٌ في اقتناص (قصص الأنبياء) ودمجها في خطاب السلطة، وذلك من أجل تبرير عملها ومشروعية سعيها في الحضور والهيمنة .

3. كما تبين أثر بنية نصوص (قصص الأنبياء) في كونها تحمل سلطة في داخل النص من خلال تركيبته اللغوية، ورموزه التاريخية والدينية، وصراع السلطة بين الرواة الذين يحاول كل منهم إزاحة رِوَاية الراوي الآخر ليتمكنَ منه وتكون له الغلبة بالنص.
4. أن الاهتمام بالخطاب الشعري منذ وقت مبكر في التراث العربي سعى لتغييب الاهتمام بالنص السردي القصصي، لا على مستوى الرواية بل على مستوى النقد، حيث لم تكن تلك الثقافة تحتفل نقدياً بالسرد كما كان شأن النقد الشعري .
5. أن تعدد الأجناس الأدبية والعلمية في (قصص الأنبياء) يدعمها لتكون خطاباً مستقلاً بذاته يمكن أن يندرج في مسمى النص الثقافي.
6. أن تفكيك الخطابات في (قصص الأنبياء) يظهر بجلاء مدى غياب المفاهيم الحقيقية لموضوع التاريخ والأدب والفن في التراث العربي.
7. أن فكرة " التصور " أو رؤية العالم كانت الأهم في مضمون (قصص الأنبياء) من المسألة التجنيسية في التراث العربي حتى مع معرفتنا بقدرة الرواة والكتاب بحبك طرائق سردية مميزة في نصوصهم.
8. أن نصوص (قصص الأنبياء) ساهمت بشكل كبير في رفد التصورات البشرية، وساعدت في تأسيس ثقافة موازية لها تقوم على بنياتها وأساسياتها، ولو تأملنا– افتراضاً – غياب نصوص (قصص الأنبياء) عن التناص مع الثقافات البشرية فكيف ستكون تلك الثقافة؟.
9. أن تأسيس النصوص والمفاهيم الثقافية البشرية من خلال الاستفادة من (قصص الأنبياء) يُعد مسألة ذكية ذات أبعاد موضوعية وفنية خرجت بتلك القصص من المعرفة إلى السلوك، وتدل على قدرة المبدع القديم في الاستفادة من موروثاته، وتطويعها بما يلائم تفكيره النفسي والوجودي، وبما لا يخلو من خرق للمقدس تارةً، وتماه معه تارةً أخرى، وذلك بحسب ما تتطلبه وتمليه أنساق البيئة الثقافية والدينية على حدٍ سواء.

10. إن الرموز المختلفة التي تكثر في (قصص الأنبياء) بل تعد من مرتكزاتها، تبين مدى سيطرة التفكير الرمزي المُنظم لتلك المجتمعات، وقدرتها لأن تكون كائنات رمزية تتنفس الرموز وتعيش بها، وتصنع من خلالها الحياة التي تريد ولو كانت مُتخيَّلة.
11. أن طغيان فكرة (الأول) في كل شيء في الثقافة وفي الحياة مما يميز (قصص الأنبياء) ويظهرها بصورة تريد كشف حقائق من نوع خاص، تلك الحقائق المُتخيلة التي تكسبها أبعاداً فلسفية تبحث في الغيبيات والماورائيات.
12. أن إسباغ المقدس على الأشياء والتصورات في (قصص الأنبياء) يظهر مدى ما تعانيه الشخصية العربية من تأزم وقلق وجودي يدعوها لسلوك هذا السبيل لتنعم بنوع من الطمأنينة، والركون لمفهوم خاص بالحقيقة التي يكون الوصول لها غايةً في حدِّ ذاته، وإن كانت مخالفة للنصوص الدينية.
13. أن للفلسفات والعقائد القديمة أثرٌ في صناعة وصياغة (قصص الأنبياء)، وهذا يُظهر مدى تمكن حالة المُثاقفة والمزاوجة التي صبغت خطاب العصور الإسلامية الأولى، ولهذا دلالة على التمكن من التراث الإنساني، والانفتاح عليه بما يخدم صناعة الخطاب الجديد فكرياً وأدبياً وسياسياً.
14. أن للاتجاهات الإسلامية؛ الشيعية والصوفية، دورٌ كبير في تشكيل فلسفاتهم وحضورهم السياسي والديني من خلال (قصص الأنبياء)، وهذا مؤشر مهم لدراسة تاريخ الأيديولوجيا الدينية في التراث العربي الإسلامي.
15. أن للنزعة الذكورية أثرٌ في صياغة وتشكيل (قصص الأنبياء)، وظهر ذلك جلياً في التحيز ضد المرأة التي كانت في نصوص (قصص الأنبياء) بمثابة: الحية، والعتبة، وتحمل كل رموز الإغواء والدنس، وأنها سبب في الخطيئة الأولى، ولها شؤمٌ على ابني آدم اللذين كان الصراع بينهما بسبب المرأة كما تشير تلك النصوص.
16. أن لـ (قصص الأنبياء) دورها الكبير في تشكيل الخطابات الرمزية في التراث العربي والإنساني، وظهر ذلك جلياً في خطاب الأحلام الواعية واللاواعية، وفي خطاب الفنون بكافة أشكالها القديمة (في الأوثان

والأيقونات) التي صوَّرت الأنبياء، والحديثة في الفن التــشكيلي والــسينما والشعر والقصص والروايات والمسرحيات، بما يجعلهـــا ترقـــى لمـــستوى الخطاب المعرفي الذي يرفد عموم الثقافة والفنون، ويكون معيناً لا ينــضب ولا ينتهي.

المراجع

القرآن الكريم .

الكتاب المقدس .

ابن أحمد، فلاح بن إسماعيل(1411هـ). **العلاقة بين التشيع والتصوف** (رسالة ماجستير غير منشورة)، (د. ط)، كلية الدعوة وأصول الدين، الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية.

ابن إسحاق، محمد، ت 150هـ (1976). **المبتدأ والمبعث والمغازي**، (د.ط)، تح: محمد حميد الله، معهد الدراسات والأبحاث والتعريب، المغرب.

ابن إسحاق، محمد ، ت 150هـ (2006). **المبتدأ في قصص الأنبياء** ، ط1، جمعه ووثق نصوصه: محمد كريم الكوّاز ، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان .

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ت 597هـ (1988). **القصاص والمذكرين** ، ط2، تح : محمد لطفي الصباغ ، المكتب الإسلامي ، بيروت

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ت 597هـ (1989). **بستان الواعظين ورياض السامعين**، ط3، راجعه وقدم له: السيد الجميلي، دار الكتاب العربي ، بيروت- لبنان.

ابن تميم، علي، (2003). **السرد والظاهرة الدرامية؛ دراسة في التجليات الدرامية للسرد العربي القديم**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد ت 808هـ(1984). **مقدمة ابن خلدون**، ط5، دار القلم، بيروت.

ابن عربي، محي الدين محمد بن علي ت 638هـ، (1985). **الفتوحات المكية**، ط2، تح: عثمان يحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بيروت.

ابن عربي، محي الدين محمد بن علي ت 638هـ، (د. ت). **فصوص الحكم**، (د. ط)، تح: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن الخطيب ت 774هـ، (1988). **تفسير القرآن العظيم**، (ب ط) تح: حسين إبراهيم زهران، دار الفكر، بيروت– لبنان.

ابن منبه، وهب ت 110 هـ، (1996). **كتاب التيجان في ملوك حمير**، ط2، تح: عبدالعزيز المقالح، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، ت175هـ، (1993)، **لسان العرب**، ط3، دار إحياء التراث، بيروت- لبنان.

أبوزيد، أحمد(1970). نظرة البدائيين إلى الكون؛ دراسة في الانثربولوجيا المقارنة، **عالم الفكر**، الكويت، عدد 3، مج1، ص50، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت.

أبوزيد، نصر حامد(2002). **الخطاب والتأويل**، ط1 ، المركز الثقافي العربي، بيروت .

أبوزيد، نصر حامد (2002). **هكذا تكلم ابن عربي**، (د. ط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

أبوزيد، نصر حامد (2006). **النص والسلطة والحقيقة**، ط5، المركز الثقافي العربي، بيروت.

إلياد، مرسيا(1988). **المقدس والمدنس**، ط1، تر: عبد الهادي عباس المحامي، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

أونج، والترج (1994). **الشفاهية والكتابية**، (د. ط)، تر: حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة– المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

أوهان، فاروق (2006). **الأبعاد الدرامية في السير الملحمية الدينية؛ دراسة مقارنة بين الجمعة الحزينة والتعازي الحسينية**، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت.

الباش، حسن(د. ت). **القرآن والتوراة. أين يتفقان وأين يفترقان؟**،(د. ط)، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ك).

البخاري، محمد بن إسماعيل ت 256هـ(1987). **الجامع الصحيح المختصر**، ط3، تح: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت.

البدري، جمال، (2000). **اليهود وألف ليلة وليلة**، ط2، الدار الدولية للاستمارات الثقافية- القاهرة .

بران، جان(1991). **الرمز والسحر**، العرب والفكر العالمي، تر: محمد أسليم، بيروت- باريس،عدد 13-14، ص173، مركز الإنماء القومي.

بنكراد، سعيد، (2006). **قصة الخلق بين المتصل الزمني والتمثيل السردي؛ دراسة في الجنس المقدس**، متوفر عبر: www.saidbengrad.com

بونت، بيار، و إيزار، ميشال وآخرون (2006). **معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا**، ط1، تر: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع " مجد "، بيروت.

البيديل، م . ف، (2005). **سحر الأساطير**، ط1، تر: حسان ميخائيل إسحاق، دار علاء الدين، سورية.

بيضون، ابراهيم، (1997). **عبدالله بن سبأ؛ إشكالية النص والدور والأسطورة**، ط1، دار المؤرخ العربي، بيروت– لبنان.

الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري ت427هـ،(2002). **الكشف والبيان (تفسير الثعلبي)**، 189/8، ط1، تح: الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري ت427هـ،(د. ت). **قصص الأنبياء المسمى: عرائس المجالس**، المكتبة الثقافية، بيروت- لبنان.

الجابري، محمد عابد، (1993). **نحن والتراث؛ قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت.

الجاحظ، عمرو بن بحر ت 255هـ، (1985). **البيان والتبيين**، ط5، تح: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة.

الجرهمي، عبيد بن شرية ت 70 هـ، (1996). **أخبار عبيد بن شرية الجرهمي في أخبار اليمن وأشعارها وأنسابها على الوفاء والكمال**، وهو ذيل لـ:

كتاب التيجان في ملوك حمير، ط2، تح: عبد العزيز المقالح، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.

الحلو، عبد الفتاح محمد، (1981). **شعراء هجر من القرن الثاني عشر إلى القرن الرابع عشر**، ط2، دار العلوم للطباعة والنشر، (د. م).

حليفي، شعيب، (2006). **الرحلة في الأدب العربي؛ التجنيس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل**، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.

حنفي، حسن، (2007). القرآن وقيمة الإنسان، **التجديد العربي**، متوفر عبر: http://www.arabrenewal.org.

خليل، خليل أحمد، (1996). **معجم الرموز**، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت .

خليل، خليل أحمد، (1996). **معجم المصطلحات الأسطورية**، ط1، دار الفكر اللبناني ، بيروت.

خليل، خليل أحمد، (1996). **معجم المصطلحات الفلسفية**، ط1، دار الفكر اللبناني ، بيروت.

خورشيد، فاروق، (1982). **في الرواية العربية؛ عصر التجميع**، ط3، دار الشروق، بيروت.

خورشيد، فاروق، (1992). **في الأصول الأول للرواية العربية**، (د. ط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

دمشقية، عبد الرحمن محمد سعيد، (د. ت). **الطريقة النقشبندية**، موقع الفرقان؛ صحيفة إلكترونية، (د. ع)، متوفر عبر: www.frqan.com.

دوران، جيلبر، (1991). **الخيال الرمزي**، ط1، تر: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

دياب، محمد حافظ، (2004). إبداعية الشفاهي والكتابي؛ محاورة نص شعبي، **فصول**؛ مجلة النقد الأدبي، القاهرة،عدد 64 ، ص32، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز ت 748هــ، (1413هــ). **سير أعلام النبلاء**، ط9، تح: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت.

الراوندي، سعيد بن هبة الله، ت 573 هــ، **قصص الأنبياء**، تح: غلام رضا عرفانيان اليزديّ، متوفر عبر: http://www.alhikmeh.com.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، ت666هــ ،(2006)، **مختار الصحاح**، ط1، المؤسسة الحديثة للكتاب، بيروت- لبنان.

الربيعو، تركي علي، (1992). **الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة**، 72، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت.

الربيعو، تركي علي، (1995). **العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية**، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت.

الربيعي، فاضل، (2002). **شقيقات قريش؛ الأنساب الزواج والطعام في الموروث العربي**، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت– لبنان.

الربيعي، فاضل، (2003). **أبطال بلا تاريخ؛ الميثولوجيا الإغريقية والأساطير العربية**، ط1، قدمس للنشر والتوزيع، دمشق– سورية.

الربيعي، فاضل، (2008). **يوسف والبئر؛ أسطورة الوقوع في غرام الضيف**، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت – لبنان.

زيعور، علي، (1984). **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم؛ القطاع اللاواعي في الذات العربية**، ط2، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان.

زيعور، علي، (1984). **صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقدر**، ط1، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان.

ستيتكيفيتش، ياروسلاف، (2005). **العرب والغصن الذهبي؛ إعادة بناء الأسطورة العربية**، ط1، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت– لبنان.

السواح، فراس، (2001). **الأسطورة والمعنى؛ دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية**، ط2، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق.

السواح، فراس، (2002). **دين الإنسان؛ بحث في ماهية الدين وماهية المنشأ الإنساني**، ط4، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق.

سيرنج، فيليب، (1992). **الرموز في الفن– الأديان- الحياة**، ط1، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، سورية.

السيوطي، عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد ت 911هـ، (1999). **تاريخ الخلفاء**، ط2، تح: أحمد إبراهيم زهوة - سعيد أحمد العيدروس، دار الكتاب العربي، بيروت.

الشقيري، محمد عبد السلام خضر، (د. ت).**السنن والمبتدعات المتعلقة بالأذكار والصلوات**،(د. ط)، تح: محمد خليل هراس، دار الفكر، بيروت.

شميل، أنَّا ماري، (2005). **أحلام الخليفة؛ الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلامية**، ط1، تر: حسام الدين جمال بدر(وآخرون)، منشورات الجمل، ألمانيا.

الصائغ، عبد الاله، (د. ت). **النقد الأدبي الحديث وخطاب التنظير**،(د. ط)، كتاب إلكتروني متوفر عبر: http://www.ao-academy.org.

صناديقي، خالد، (1996). **قصص القرآن والقصص في الديانات الأخرى؛ دراسة مقارنة**، ط1، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق.

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام ت 211هـ، (1403هـ). **المصنف**، ط2، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت.

الصويان، سعد، (2007). الشفاهي والكتابي في اللغة والأدب، **حقول**؛ كتاب دوري يعنى بثقافة الجزيرة العربية، الرياض،عدد 4، ص60، النادي الأدبي بالرياض.

الضبع، مصطفى إبراهيم، (2004). **الأشياء وتشكلاتها في الرواية العربية**، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الكويت، عدد 213، ص65، مجلس النشر العلمي– جامعة الكويت.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير ت 310هـ، (2001). **تفسير الطبري؛ جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ط1 تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان– القاهرة.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير ت 310هـ، (د. ت). **تاريخ الطبري؛ تاريخ الأمم والملوك**، ط2، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت– لبنان.

عبد الحافظ، محمد حسن، (2005). حرية الشفاهي حرية المكتوب، **الحوار المتمدن**؛ صحيفة إلكترونية،عدد 1142 ، متوفر عبر: http://hafez165.maktoobblog.com.

العبدولي، تهامي، (2001). **النبي إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية**، ط1، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا.

عجينة، محمد، (1994). **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها**، ط1، العربية محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، تونس.

العذاري، ثائر، (د. ت). **الشفاهية وثقافة الاستبداد؛ تأملات نقدية**، كتاب الكتروني متوفر عبر: www.inanasite.com.

العنتيل، فوزي، (1987). **الفلكلور ما هو؟؛ دراسات في التراث الشعبي**، ط2، دار الميسرة، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة.

العيادي، عبد العزيز، (1994). **ميشال فوكو؛ المعرفة والسلطة**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

الغذامي، عبد الله، (1994). **القصيدة والنص المضاد**، ط1 ، المركز الثقافي العربي، بيروت.

الغذامي، عبد الله، (2000). **النقد الثقافي؛ قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت.

القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري ت 672هـ، (د. ت). **الجامع لأحكام القرآن**، (د. ط)، دار الشعب ، القاهرة.

القصير، أحمد عبد العزيز، (2003). **عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية**، ط1، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض.

القمني، سيد، (1999). **الأسطورة والتراث**، ط3، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة.

القمودي، سالم، (2000). **سيكولوجيا السلطة**، ط2، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت.

الكاشاني، عبدالرزاق ت 730هـ، (1992). **معجم اصطلاحات الصوفية**، ط1، تح: عبدالعال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

كاظم، نادر، (2004). **تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

الكسائي، أبو عبد الرحمن، ت 1234هـ، (2004). **قصص وموالد الأنبياء**، ط1، تح: خالد شبل، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

الكواز، محمد كريم، (2006). **من أساطير الأولين إلى قصص الأنبياء**، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت.

الكواز، محمد كريم، (2008). **مملكة الباري؛ السرد في قصص الأنبياء**، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت.

الكيلاني، شمس الدين، (1998). **من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي**، ط1، دار الكنوز الأدبية، بيروت- لبنان.

كيليطو، عبد الفتاح، (2001). **لسان آدم**، ط2، تر: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب.

لابورث، فيليب، (2004). **إثنولوجيا أنتروبولوجيا**، ط1، تر: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

مبروك، علي، (1993). **النبُّوة؛ من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ**، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان.

محمود، إبراهيم، (1999). **الفتنة المقدسة؛ عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية**، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت- لبنان.

محمود، إبراهيم، (2000). **صدع النص وارتحالات المعنى؛ حقيقة النص بين التواصل والتمايز**، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب.

المنصوري، جريدي، (2002). الأحلام والتفكير الرمزي، **علامات** في النقد، المملكة العربية السعودية، جزء 44، مج 11، ص658-659، النادي الأدبي الثقافي، جدة.

الميداني، أحمد بن محمد ت 518هـ، (د. ت). **مجمع الأمثال**، (د. ط)، تح: محمد محيى الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.

النابلسي، عبدالغني ت 1143هـ، (1994). **تعطير الأنام في تعبير المنام**، ط1، تح: معروف مصطفى زريق، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

النجار، محمد رجب، (1995). **التراث القصصي في الأدب العربي؛ مقاربات سوسيو – سردية**، ط1، منشورات ذات السلاسل، الكويت.

النديم، محمد بن إسحاق، (1978). **الفهرست**، (د. ط)، دار المعرفة، بيروت.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري ت 261هـ، (د. ت). **صحيح مسلم**،(د. ط)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

هلال، محمد غنيمي، (د. ت). **الأدب المقارن**، ط3، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

هووك، صموئيل هنري، (2004). **منعطف المخيلة البشرية؛ بحث في الأساطير**، ط3، تر: صبحي حديدي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية– اللاذقية.

وهبه، مجدي، (1974). **معجم مصطلحات الأدب**، (د. ط)، مكتبة لبنان، بيروت.

يقطين، سعيد، (1997). **تحليل الخطاب الروائي (الزمن– السرد– التبئير)**، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت.

اليوسفي، محمد لطفي، (2002). **فتنة المتخيّل**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

السيرة الذاتية

الاسم : سمير عبد الرحمن عبد الله الضامر

الكلية : الآداب

التخصص : اللغة العربية، دراسات أدية

السنة : 2009

العنوان : المملكة العربية السعودية، الأحساء، ص. ب 2293، الرمز البريدي 21982

الهاتف الأرضي : 0096635926231

الهاتف النقال : 00966505936810

الفاكس : 0096635878989

البريد الالكتروني : saldhamer@hotmail.com